LUCRÈCE
ET LES SCIENCES
DE LA VIE

MNEMOSYNE

BIBLIOTHECA CLASSICA BATAVA

COLLEGERUNT

J.M. BREMER · L.F. JANSSEN · H. PINKSTER

H.W. PLEKET · C.J. RUIJGH · P.H. SCHRIJVERS

BIBLIOTHECAE FASCICULOS EDENDOS CURAVIT

C.J. RUIJGH, KLASSIEK SEMINARIUM, OUDE TURFMARKT 129, AMSTERDAM

SUPPLEMENTUM CENTESIMUM OCTOGESIMUM SEXTUM

P.H. SCHRIJVERS

LUCRÈCE ET LES SCIENCES DE LA VIE

LUCRÈCE ET LES SCIENCES DE LA VIE

PAR

P.H. SCHRIJVERS

BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1999

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schrijvers, P. H.
Lucrèce et les sciences de la vie / par P.H. Schrijvers.
p. cm. — (Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum, ISSN 0169-8958 ; 186)
Includes index.
Text in French with quotations in Latin.
ISBN 9004102302 (cloth : alk. paper)
1. Lucretius Carus, Titus. De rerum natura. 2. Didactic poetry, Latin—History and criticism. 3. Philosophy, Ancient, in literature. I. Title. II. Series.
PA6484.S33 1998
187—dc21 98-41524
CIP

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

[Mnemosyne / Supplementum]
Mnemosyne : bibliotheca classica Batava. Supplementum. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill
Früher Schriftenreihe
Teilw. u.d.T.: Mnemosyne / Supplements
Reihe Supplementum zu: Mnemosyne
186. Schrijvers, Petrus H.: Lucrèce et les sciences de la vie. – 1998

Schrijvers, Petrus H.:
Lucrèce et les sciences de la vie / par P. H. Schrijvers. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1998
(Mnemosyne : Supplementum ; 186)
ISBN 90-04-10230-2

ISSN 0169-8958
ISBN 90 04 10230 2

© Copyright 1999 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIERES

Avant-Propos vii

Parutions d'origine ix

1. L'origine de la vie (*DRN* V 780–836) 1
2. Les avortons humains (*DRN* V 837–854) 16
3. Les monstres mythiques (*DRN* V 878–924, II 700–729) 24
4. L'homme et l'animal 40
5. L'origine du langage (*DRN* V 1019–1090) 55
6. La vie sauvage (*DRN* V 925–1010) 81
7. La vie sociale et politique (*DRN* V 1011–1027, 1105–1160) 102
8. Le sommeil (*DRN* IV 907–961) 119
9. Die Traumtheorie (*DRN* IV 962–1036) 146
10. Lucrèce et les Sceptiques (*DRN* IV 387–461) 167
11. Le regard sur l'invisible 183

Index locorum 215

AVANT-PROPOS

Dans ce volume nous avons réuni 11 études sur le *De Rerum Natura* de Lucrèce, qui ont paru au cours des années 1974–1997. Abstraction faite de quelques modifications pratiques en vue de cette publication d'ensemble, le texte n'a pas été modifié. Les nr. 1–7 constituent un commentaire poursuivi sur l'histoire des idées dans *DRN* V 780–1160, la première phase de l'Histoire du Genre Humain, les nr. 8–10 sur quelques parties du chant IV (907–1036, l'explication du sommeil et des rêves, 387–461 les illusions d'optique, cataloguées par les Sceptiques). La dernière étude est consacrée à l'emploi de l'analogie dans le *De Rerum Natura* en son entier. Nous les avons réunies parce que nous avons appliqué dans ces contributions éparses la même méthode de confronter la pensée de Lucrèce en question non pas primairement avec la tradition (très lacuneuse en général et surtout en ce qui concerne la biologie) de l'Epicurisme, mais avec la pensée et l'érudition des Anciens (en allemand "antikes Bildungsgut") sur les problèmes traités par Lucrèce dans les paragraphes sus-mentionnés de son poème didactique. Dans cette orientation d'ensemble, ce volume se joint aux Actes du Colloque d'Amsterdam (26–28 juin 1996) consacrés au problème: "Lucretius and his Intellectual Background" (Koninkl. Nederl. Akad. van Wetensch., Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 172, Amsterdam 1997).

Leiden, printemps 1998, P. H. Schrijvers

PARUTIONS D'ORIGINE

1. Mnemosyne 27 (1974), 245–261
2. *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale Napoli 19–26 Maggio 1993 (Napoli 1996), vol. II, 841–850
3. *Suzetesis. Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante* (Napoli 1983), 353–371
4. *Lucretius and his Intellectual Background*, Actes du colloque de l'Académie Royale des Pays Bas, Amsterdam 26–28 juin 1996 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 172, Amsterdam 1997), 151–161
5. Mnemosyne 27(1974), 337–364
6. Philologus 138(1994), 288–304
7. *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* (Leiden 1996), 220–230 (version abrégée en anglais)
8. *Etudes sur l'Epicurisme antique*, Cahiers de Philologie I (Lille 1976), 231–259
9. Mnemosyne 33 (1980), 128–151
10. *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Coll. de l'Ec. Franç. de Rome 161, Rome 1992), 125–140
11. *Lucrèce*, Entretiens sur l'Antiquité classique 24 (Genève 1978), 77–114

1

L'ORIGINE DE LA VIE
(*DRN* V 780–836)

L'exposé de Lucrèce sur l'origine de la vie sur la terre soulève deux problèmes dont l'un est, à notre avis, mineur et concerne l'interprétation fortement discutée de l'expression *mortalia saecla* au vers 805, et dont l'autre, plutôt négligé dans les commentaires,[1] est d'ordre majeur, à savoir la question de la base scientifique du récit, à première vue très bizarre, de la croissance d'utérus sur la terre et de l'alimentation des nouveaux-nés (807 sqq.).

Pour ce qui est du premier problème, les commentateurs signalent en général la transition graduelle qui se fait voir dans l'exposé tout entier, l'expression *mortalia saecla* désignant au vers 791 la totalité des animaux (les oiseaux, les quadrupèdes, les hommes) et au vers 805 soit les animaux terrestres (les quadrupèdes et les hommes)[2] soit les hommes seuls.[3] Dans l'un et dans l'autre cas, on est obligé d'admettre, à l'intérieur d'un contexte de 15 vers, deux désignations différentes de la même locution. Cette dernière difficulté, qui va à l'encontre de l'interprétation communément admise, nous semble supprimée par D. A. West[4] qui, dans son analyse de la structure du passage en question, attribue à *tum* (805) une valeur non pas prospective—comme le font implicitement les commentateurs—, mais rétrospective. Ainsi, d'après cette interprétation de *tum*, le vers 805 ne sert pas à annoncer le développement des vers 807 sqq. mais termine l'exposé précédent sur la genèse des oiseaux, de sorte que l'expression *mortalia saecla* retient la même désignation aux vers 791 et 805, à savoir les animaux en général.

En plus, nous faisons remarquer que, du point de vue de la composition, la suggestion de M. West est également séduisante. En effet,

[1] Nous renvoyons aux commentaires bien connus du *De rerum natura* par le nom d'auteur.

[2] Voir Ernout-Robin *ad loc.* et également J. H. Waszink, *La création des animaux dans Lucrèce*, RBPh 42 (1964), 48–56.

[3] Voir Munro et la traduction de K. Büchner dans *Welt aus Atomen* (Zürich 1956).

[4] D. A. West, *Two Notes on Lucretius*, CQ 14 (1964), 100.

le paragraphe 783 sqq. montre alors deux fois le même plan: 783–787 proposition: *principio genus herbarum*. . .; 788–789 preuve par analogie: *ut*. . . *primum*. . . *creantur*; 790–791 conclusion: *sic nova tum tellus herbas virgultaque primum sustulit*; 801–802 proposition: *principio genus alituum*. . .; 803–804 preuve par analogie: *folliculos ut nunc*. . .; 805 conclusion: *tum tibi terra dedit primum mortalia saecla* (le vers 806 *multus enim calor atque umor superabat in arvis* sert de transition au nouvel exposé sur la genèse des animaux terrestres, y inclus les hommes, exposé introduit par *hoc* (807) = *multo calore atque umore*). On retrouve un schéma pareil aux vers V 457 sqq.: 458–459 proposition: *partibus erumpens primus se sustulit aether*; 460–466 preuve par analogie: *non alia longe ratione ac saepe videmus, aurea cum primum*. . .; 467 sqq. conclusion: *sic igitur tum se levis ac diffusilis aether*. . . Avouons tout de suite que, quant à la valeur rétrospective de *tum* aux vers V 467 et V 490, il n'y a pas de doute possible, puisque, dans ces deux exemples, *tum* est accompagné respectivement de *sic*. . . *igitur* et de *sic*. Par contre, au vers V 805, on retrouve la combinaison de *tum* et du datif éthique *tibi*. Pourquoi ce datif? Si l'on attribue à *tum* une valeur prospective, l'attention des lecteurs est vigoureusement attirée à l'aide de *tibi* sur le développement qui va suivre: "C'est alors, sache-le, que la terre commença de produire la race des mortels (y compris la race humaine)!". Dans le cas d'une fonction rétrospective de *tum*, le fait de la première genèse de *mortalia saecla* (sc. les oiseaux) est souligné. Du point de vue rhétorique et stylistique, la question de la valeur de *tum tibi* n'est pas à trancher. Un sondage des modes d'emploi de *tibi* chez Lucrèce aboutit à la constatation que l'appel emphatique au lecteur se rencontre justement aussi bien dans les passages d'ouverture que dans ceux de conclusion du *De rerum natura*.[5] Du point de vue philosophique, nous faisons remarquer que, parmi les philosophes grecs, les rationalistes—en premier lieu les stoïciens—mettaient une distinction très nette entre les bêtes et les hommes mais que les épicuriens soulignaient plutôt leurs similarités,[6] de sorte que, selon les lignes de la pensée

---

[5] Pour l'emploi du datif *tibi* dans des passages d'ouverture, cf. *Drn.* I 54, 104, 331, II 185, 187, 1024, III 177, IV 29, V 113, 1281, VI 647, 738, et dans des passages de conclusion, cf. I 673, 797, 918, II 44, 441, 500, 560, 756, 864, III 206, IV 511, 520, 875, V 260, VI 1030.

[6] Cf. P. H. DeLacy – E. A. DeLacy, *Philodemus, On Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism* (Philadelphia 1941), 146; P. H. Schrijvers, *Horror ac Divina Voluptas. Etudes sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam 1970), 215–218, et les textes de Cicéron: *Fin.* I 9, 30–31, II 11, 33, V 9, 24 sqq., *Tusc.* V 26, 73.

épicurienne, il n'y a aucune raison d'attribuer une valeur prospective à *tum tibi*, en accentuant ainsi la genèse des *mortalia saecla* (au sens réduit des animaux terrestres ou des hommes).

Le deuxième problème concerne, comme nous l'avons dit, la base scientifique du récit de Lucrèce, qui porte sur la formation d'utérus enracinés dans le sol et de l'allaitage des nouveaux-nés par la terre-mère. A propos du vers 808 (*crescebant uteri terram radicibus apti*), Bailey parle de "this strange idea", Robin, dans son introduction aux vers 780 sqq., fait mention de "l'esprit romanesque", Boyancé de "ce singulier mode de naissance".[7] Pour ce qui est du passage de l'alimentation des nouveaux-nés—traduit par un commentateur récent en ces termes: "Earth turned towards them nipples full of a juice like milk"[8]—, plusieurs commentateurs soulignent le caractère fabuleux des vers 811 sqq.[9] Merrill renvoie explicitement à la description ovidienne de l'âge d'or (*Met.* I 111 *flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant*). Les commentateurs que nous avons cités, ont l'air d'adhérer plus ou moins au jugement de Lactance, porté sur le paragraphe en question (*Inst.* II 11): *omnis igitur illa ratio impossibilis et vana est.* Si ce jugement-là était bien fondé d'après les critères et le niveau des sciences dans l'antiquité, la pensée lucrétienne sur l'origine de la vie manquerait grossièrement de consistance. En effet, après avoir argumenté aux vers V 878 sqq. que l'existence des Centaures, de la Scylle et de la Chimère sont des inventions mensongères, Lucrèce ajoute à sa conclusion l'observation suivante (V 911 sqq.): "Ainsi donc imaginer qu'au temps où la terre était nouvelle, le ciel nouveau-né, de tels animaux aient pu naître et s'appuyer pour cela uniquement sur ce vain mot de nouveauté, c'est s'autoriser à débiter mille fables de même nature: à cette époque, pourra-t-on dire, des fleuves d'or coulaient tout à travers la terre . . .". Dans sa traduction, Ernout renvoie *ad* V 911 "aux fleuves légendaires de l'âge d'or (cf. Ovid. *Met.* I 111)", allusion qui est mentionnée par Merrill *ad* V 813! Comme nous croyons inadmissible l'opinion selon laquelle Lucrèce, bien que savant[10] et épicurien, aurait voulu débiter de pures fables aux vers

[7] *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 234–235.
[8] D. A. West, *The Imagery and Poetry of Lucretius* (Edinburgh 1969), 111.
[9] Cf. les jugements réunis par J. H. Waszink dans son article cité ci-dessus.
[10] Pour les "qualités de savant" dont Lucrèce fait preuve partout dans son poème, cf. les belles pages de J. Bayet dans *Etudes lucrétiennes, Mélanges de littérature latine* (Roma 1967), 45 sqq.

V 808 sqq., la question se pose de savoir quelles théories scientifiques, quels concepts et faits biologiques pourraient se trouver à l'origine de ce remarquable morceau de science-fiction lucrétienne.

Pour repondre à cette question, il nous faut reprendre l'interprétation du paragraphe en question à partir du vers 791, où Lucrèce formule la thèse selon laquelle la terre a créé la race des mortels. Aux vers 793–794, les possibilités d'une naissance des animaux de l'air ou de l'eau sont éliminées. Sur ce point, les commentateurs renvoient avec raison aux vers II 1153–1155 où le domaine de la terre est opposé, dans un contexte pareil, à la mer et au ciel.[11] A juste titre, Robin cite également les vers I 161–162 qui font partie de la démonstration de la thèse *nil posse creari de nihilo.* En I 159, Lucrèce commence l'argumentation par une preuve *per absurdum*: "Car si de rien pouvait se former quelque chose, de toutes choses pourrait naître toute espèce, rien n'aurait besoin de semence" (I 159–160). Ensuite, un certain nombre d'*adunata* est présenté, e.a. *e mare primum homines, e terra posset oriri/squamigerum genus et volucres erumpere caelo* (I 161–162). En réalité, comme tous les corps doivent leur création à des germes spécifiques, aucun ne peut naître ailleurs qu'au lieu où se trouvent la matière et les corps premiers qui lui sont propres; chaque objet déterminé possède des propriétés distinctes (I 169–173). Les passages V 793–794 et II 1153–1155 portent sur l'origine des espèces (phylogénèse), les vers I 161 sqq. sur l'origine des individus *hic et nunc* (ontogénèse). Les similarités entre ces trois textes montrent clairement que, pour Lucrèce, les circonstances de l'ontogénèse sont identiques à celles de la phylogénèse, qui n'est que la première ontogénèse

---

[11] II 1153–1155 haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne
aurea de caelo demisit funis in arva
nec mare nec fluctus plangentes saxa crearunt.

Pour les allusions que ces vers renferment à la chaîne d'or, allégorie de l'εἱμαρμένη stoïcienne, et à la théorie d'Anaximandre, cf. resp. P. Lévèque, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque* (Paris 1959), 28–29, et W. K. C. Guthrie, *In The Beginning. Some Greek Views on the Origin of Life and the Early State of Man* (London 1957), 31–35. Remarquons que l'allusion à la chaîne d'or ne prend sa signification que sur le fond du concept de la génération spontanée (cf. *Drn.* II 1150–1151) qui "constitue le fruit, entièrement occasionnel et accidentel (et, par conséquent, sous certains aspects, inacceptable dans une Nature si rigoureusement organisée dans un sens téléologique) de la convergence et de la rencontre de la matière et des forces appropriées" (cf. la discussion de C. Castellani, *Le problème de la generatio spontanea dans l'œuvre de Fortunio Liceti*, Rev. de Synth. 89, 1968, 327). Le texte de Thémistius (*Orat.* 32, 363 c–d), cité par Bailey *ad Drn.* II 1153–1156, est consacré à l'amour paternel, sauvegarde de la continuité des générations humaines, et ne jette pas de lumière, à notre avis, sur le passage de Lucrèce en question (cf. Lévèque, *o.c.*, 30).

dans l'ordre de la succession des générations. C'est ce qu'on peut attendre puisque Lucrèce est fixiste;[12] il adhère à la doctrine de l'invariabilité des espèces. "Comme le pouvoir de chaque chose est délimité par des bornes immuables, les générations peuvent tant de fois reproduire dans chaque espèce la nature, les mœurs, le genre de vie, les mouvements de leurs parents" (II 664–665, cf. V 907–922). Cette fixité des espèces va si loin que, d'après Lucrèce, la genèse des premières générations de races mortelles, nées non pas ἀπὸ συγγενῶν[13] mais de la terre-mère, a ressemblé à la naissance des êtres vivants *hic et nunc* ἐξ ἀλλήλων. C'est cette pensée qui se trouve à la base des similarités entre V 793–794 et I 161–162 et de la représentation de la provenance des premiers oiseaux d'œufs (terrestres) et de la première génération d'animaux, née d'utérus (*terram radicibus apti*). La terre-mère est présentée comme συγγενής de presque toutes les espèces. Nous avons dit "presque", car il ressort de la série d'*adunata* nommés aux vers I 161–162 que l'argumentation de Lucrèce est quelque peu trompeuse aux vers V 794–796. Il compte parmi les *mortalia saecla* les oiseaux (793, 801) et les animaux terrestres (794, 807 sqq.), en passant sous silence la naissance des poissons. Néanmoins, il parle de *cuncta* (*animalia*) au vers 796. On peut conclure de cette omission que, pour Lucrèce, la terre est identique à la région sèche et que, de ce fait, une genèse éventuelle des poissons du fond de la mer n'est pas entrée en considération.[14] Il nous semble que les vers V 794–796 constituent un des cas où l'exactitude scientifique de Lucrèce a sacrifié à la licence poétique et rhétorique.

Après avoir éliminé les possibilités alternatives d'une naissance de l'air et de la mer, Lucrèce répète la thèse en la corroborant par le témoignage de l'évidence sensorielle *hic et nunc: multaque nunc etiam existunt animalia terris,/imbribus et calido solis concreta vapore* (797–798). De même que les atomes et le vide et les phénomènes célestes, l'origine des espèces est un ἄδηλον à propos duquel toute thèse doit s'appuyer sur les faits d'expérience (*res apertae*) qui, ici comme ailleurs

[12] Cf. P. Brien, *La génération des êtres vivants dans la philosophie épicurienne*, Rev. de Synth. 89 (1968), 311 sqq.

[13] Pour l'emploi du terme ἀπὸ συγγενῶν, cf. Aristote, *HA* 539 a 23 οὕτω καὶ τῶν ζῴων τὰ μὲν ἀπὸ ζῴων γίνεται κατὰ συγγένειαν τῆς μορφῆς, τὰ δ' αὐτόματα καὶ οὐκ ἀπὸ συγγενῶν, καὶ τούτων τὰ μὲν ἐκ γῆς σηπομένης καὶ φυτῶν, ὥσπερ πολλὰ συμβαίνει τῶν ἐντόμων, τὰ δ' ἐν τοῖς ζῴοις αὐτοῖς ἐκ τῶν τοῖς μορίοις περιττωμάτων.

[14] L'omission reste toutefois assez étrange, puisqu'un renvoi au concept de la *gen. spont.* aurait été possible aussi dans le cas de la genèse des poissons (cf. P. Louis, *La génération spontanée chez Aristote*, Rev. de Synth. 89, 1968, 297–298).

dans la deuxième partie du chant V, sont introduits par *nunc* (*etiam*).[15] La thèse présentée aux vers 795–796 est soutenue à l'aide d'une référence à la doctrine, acceptée communément dans l'antiquité, de la *generatio spontanea* (γένεσις αὐτόματος).[16] Sur ce dernier point, on rencontre de nouveau la fusion qui se fait voir chez Lucrèce de l'aspect de la phylogénèse et de celui de l'ontogénèse. En effet, au chant II, la *gen. spont.* est utilisée trois fois comme argument à l'appui de la thèse—sur le plan de l'ontogénèse—*ea quae sentire videmus . . . ex insensilibus principiis constare/ex insensilibus animalia gigni* (II 865–870). Il ressort des textes II 871 sqq., 897 sqq. et 927 sqq. que Lucrèce se connaît très bien dans cette doctrine, puisqu'il cite parmi les matériaux capables de produire *gen. spont.*: *stercus, putor* et *ligna*, matériaux qui sont également mentionnés à propos de cette théorie par ex. par Aristote.[17] Remarquons qu'en tant qu'explication de la phylogénèse au chant V, le renvoi à la théorie de la *gen. spont.* est encore beaucoup mieux approprié. La genèse des êtres vivants de la terre est considérée comme un exemple historique de *gen. spont.* sur une grande échelle, auquel les trois facteurs les plus importants—chaleur, humidité, terre—ont effectivement contribué. Cependant, pour sauver les phénomènes, Lucrèce nous doit une explication du fait qu'alors, aux temps primordiaux, la terre a été capable de produire des oiseaux et des animaux terrestres, y inclus des hommes, mais aujourd'hui, comme nous l'apprennent les faits d'expérience, seulement des êtres inférieurs tels que des vers. C'est cette explication-là qui est fournie

---

[15] Sur cette valeur de *nunc etiam*, équivalent du grec ἔτι καὶ νῦν, chez Lucrèce, cf. W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien* (Basel 1959), 117, et K. Thraede, RAC 57 (1969), col. 143, *s.v.* Fortschritt.

[16] Pour les détails de cette théorie et sa diffusion, cf. W. Rodemer, *Die Lehre von der Urzeugung bei den Griechen und Römern* (diss. Giessen 1928), W. Capelle, *Das Problem der Urzeugung bei Aristoteles und Theophrast und in der Folgezeit*, RhM 98 (1955), 150–180, W. K. C. Guthrie, *In The Beginning*, ch. 1 et 2, les articles consacrés à "la génération spontanée de l'antiquité à 1700", qui ont paru dans la Revue de Synthèse 89 (1968), 291 sqq.

[17] Cf. Aristote, *HA* 551 a 1 sqq. τὰ δ' οὐκ ἐκ ζῴων ἀλλ' αὐτόματα . . . τὰ δ' ἐν βορβόρῳ καὶ κόπρῳ σηπομένοις, τὰ δ' ἐν ξύλοις . . ., et l'étude de Rodemer *passim*. A propos de la genèse des vers de la terre, Bailey parle d'un "pathetic belief to which Lucretius clings" (comm. 1452), et donne son verdict sur l'argumentation des vers II 865 sqq. en ces termes (939): "the argument is cruder than usual, and it is hardly necessary to point out that worms are not created by a readjustment of the particles of earth; they appear after rain if they were there before". Ces observations nous semblent trahir un certain manque de perspective historique. Au fond, c'est depuis Pasteur qu'en définitive, un jugement pareil est devenu possible!

aux vers V 799–800: à cette époque préhistorique, la terre et le ciel[18] étaient encore nouveaux et pleins de force et de fécondité, tandis que, maintenant, "la terre a cessé d'enfanter, telle une femme épuisée par la longueur de l'âge" (V 826–827). Dans son application du concept de nouveauté (*novitas*) au paragraphe en question, Lucrèce est peu consistant et plutôt rhétorique. En effet, aux vers 799–800, la *nova tellus* est dépeinte jeune et vigoureuse par opposition au vieillissement actuel. Aux vers V 818–820, afin d'expliquer comment les nouveaux-nés pouvaient continuer à vivre, il nous représente le monde doué d'une tendre jeunesse (*novitas mundi* 818), dont les froids, les chaleurs et les vents devaient encore s'accroître et se fortifier jusqu'au terme de leur croissance.[19]

La phylogénèse des oiseaux est décrite en ces termes:

801 principio genus alituum variaeque volucres
ova relinquebant exclusae tempore verno,
folliculos ut nunc teretes aestate cicadae
804 lincunt sponte sua victum vitamque petentes.

Il ressort qu'aux temps primordiaux, la terre-mère a réuni les trois modes de parturition possibles: pour la phylogénèse des oiseaux, elle se range parmi les ᾠοτοκοῦντες (ovipares), pour celle des animaux terrestres, elle prend sa place parmi les ζῳοτοκοῦντες (vivipares) et, comme on peut l'extrapoler des vers 797–798, elle a toujours retenu la capacité de faire des larves, se rangeant ainsi parmi les σκωληκοτοκοῦντες.[20] La parturition ovipare des premiers oiseaux par la terre est appuyée d'une preuve par analogie tirée de la vie des cigales, animaux qui font des larves. Cette analogie tirée d'une autre catégorie est, à notre avis, inévitable pour Lucrèce, puisque, comme Aristote nous l'apprend, les faits d'expérience montrent que la génération spontanée ne se produit pas à partir d'un œuf.[21] Etant donné la

---

[18] On retrouve la combinaison *terra-aether* dans un contexte plutôt mythologique aux vers 991 sqq. du chant II. Sur les correspondances qui existent à ce propos entre la pensée dite scientifique et la pensée mythologique de l'antiquité, cf. Guthrie, *o.c.*, 33–34.

[19] Remarquons qu'au vers 820 (*omnia enim pariter crescunt et robora sumunt*), le mot *robora* a la connotation de l'âge adulte; cf. *Drn.* II 1131 *robur adultum*, III 449 *inde ubi robustis adolevit viribus aetas*, V 895–896 la triade *florescunt—robora sumunt—aetate senecta*, et E. Eyben, *Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum*, RhM 116 (1973), 154.

[20] Pour la théorie ancienne sur les trois modes de parturition, cf. Aristote, *GA* 732 a 25 sqq.

[21] Cf. Aristote, *GA* 763 a 3 ὅτι μὲν οὖν, εἴπερ ἦν τις ἀρχὴ τῆς γενέσεως πᾶσι τοῖς

fusion de l'aspect phylogénétique et ontogénétique au paragraphe en question, Robin a suggéré à juste titre que, selon Lucrèce, les oiseaux sont apparus les premiers, parce que le temps de l'incubation est moins long pour les œufs que celui de la gestation pour les enveloppes (*folliculi*) et les utérus des autres vivants. La comparaison avec la naissance des cigales est très ingénieusement choisie et renferme, à notre avis, 3 *tertia comparationis*:

1. Comme il ressort des écrits biologiques d'Aristote, la larve métamorphosée en chrysalide et devenue nymphe a été comparée dans la biologie ancienne à un œuf aussi bien à cause de leurs correspondances extérieures que de leur fonction analogique d'alimentation indispensable à la croissance de l'embryon.[22] Il y a donc une correspondance entre *ova* et *folliculi* aux vers 802 et 803.

2. A propos de la phrase *volucres ova relinquebant exclusae tempore verno*, il nous faut faire observer que, d'après les données du *ThLL* (V, col. 1272), le verbe *excludere* est un terme technique, désignant *incubando ova aperire vel pullos sim. inde elicere* (*cf. francog. éclore*). Les parallèles cités par le *ThLL* montrent que le verbe *excludere* en tant que terme technique au sens susmentionné est régulièrement employé avec une expression telle que *matres* ou *parentes* comme sujet et *pulli* etc. comme objet.[23] Dans l'histoire phylogénétique décrite par Lucrèce, ce sont par la force des choses les jeunes oiseaux eux-mêmes qui se frayent un passage pour sortir des œufs. C'est donc cette éclosion spontanée, opérée sans l'aide des parents, qui est comparée à l'abandon spontané des enveloppes par les jeunes cigales (*folliculos . . . cicadae lincunt sponte sua victum vitamque petentes*).[24]

ζῴοις, εὔλογον τοῖν δυοῖν τούτοιν (*gen. spont.* à partir d'un oeuf ou d'une larve) εἶναι τὴν ἑτέραν, φανερόν· ἧττον δ' ἔχει λόγον ἐκ τῶν ᾠῶν. οὐθενὸς γὰρ τοιαύτην ὁρῶμεν ζῴου γένεσιν, ἀλλὰ τὴν ἑτέραν . . . (cf. P. Louis dans l'édition Budé du *GA ad loc.*). C'est cette circonstance qui explique à notre avis le fait, relevé par plusieurs commentateurs, que Lucrèce passe quelque peu sous silence la provenance de ces œufs terrestres.

[22] Cf. Aristote, *GA* 758 b 15, b 24 προελθόντα δὲ πάντα τὰ σκωληκώδη καὶ τοῦ μεγέθους λαβόντα τέλος οἷον ᾠὸν γίνεται . . . πάντα γὰρ μετὰ τὴν τοῦ σκώληκος φύσιν ἀκινητίσαντα, καὶ τοῦ κελύφους περιξηρανθέντος, μετὰ ταῦτα τούτου ῥαγέντος ἐξέρχεται καθάπερ ἐξ ᾠοῦ ζῷον ἐπιτελεσθὲν ἐπὶ τῆς τρίτης γενέσεως . . . Voir aussi W. Capelle, *art. cit.*, 154.

[23] Cf. par ex. Cic. *N.D.* II 48, 124 *ut a matribus, a quibus (pulli) exclusi fotique sunt*, et Pease *ad loc.*

[24] Les mobiles de cet abandon allégués par Lucrèce, à savoir le besoin de nourriture, correspondent à ceux mentionnés par l'auteur du *De natura pueri* à propos de la naissance du poulet et de l'enfant, l'accouchement se produisant quand le petit, ne trouvant plus qu'une nourriture insuffisante, commence à se remuer: 30, 8–9

3. Pour déceler le troisième *tertium comparationis*, il nous faut citer ce qu'Aristote raconte sur la naissance des cigales (*HA* 556 b 4 sqq.): "Les cigales pondent dans les terres incultes, en perçant un trou avec la pointe qu'elles ont à l'arrière, comme font les attelabes ... Les cigales pondent encore dans les roseaux qui servent d'échalas aux vignes, en perçant des trous dans ces roseaux, et dans les tiges de scilles: les oeufs ainsi pondus tombent dans la terre. Il naît beaucoup de cigales quand le temps est pluvieux. La larve en grandissant dans la terre devient une cigale-mère (= la nymphe) ... Lorsqu'arrive l'époque du solstice, elles sortent de terre la nuit; immédiatement l'enveloppe se déchire et il sort de la nymphe des cigales" (trad. P. Louis, éd. Budé). Aristote fait donc mention d'une "provenance de la terre", pendant les chaleurs d'été (περὶ τροπάς), surtout lorsque le temps est pluvieux (ἐπομβρία): voici les trois facteurs (terre, chaleur, humidité) que Lucrèce a mentionnés à propos de la *generatio spontanea* (au sens technique du mot). Remarquons que, pour Aristote, il n'est pas question d'une *gen. spont.* des cigales, puisqu'il nous raconte leur génération sexuée ἐξ ἀλλήλων (*HA* 556 a 26): "l'accouplement se fait de la même manière chez les grandes et chez les petites; elles s'unissent l'une à l'autre, ventre contre ventre ...".[25] Néanmoins, il est très probable que les circonstances actuelles de leur naissance ont donné lieu à ce que M. Guthrie a nommé "some strange and interesting beliefs about the cicada, ... believed to be in some strange way generated from the earth",[26] et à l'usage, relevé par Thucydide (I 6), selon lequel les vieux Athéniens portaient des épingles à cheveux sous la forme des cigales, usage expliqué par Eustathius comme symbole de l'origine autochtone (εἰς σύμβολον τοῦ γηγενεῖς εἶναι).[27] On rencontre la version populaire des faits mentionnés par Aristote chez S. Basile qui dit dans sa neuvième homélie (*Hex.* 81 c): τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῆς

ὁκόταν ἐπιλείπῃ ἡ τροφὴ τῷ νεοσσῷ ἐκ τοῦ ᾠοῦ ... κινεῖται ἰσχυρῶς ἐν τῷ ᾠῷ, ζητέον τροφὴν πλείονα, καὶ οἱ ὑμένες περιρρήγνυνται ... (9) οὕτω δὲ καὶ τὸ παιδίον, ὁκόταν αὐξηθῇ, οὐκ ἔτι δύναται ἡ μήτηρ τροφὴν παρέχειν ἀρκέουσαν· ζητέον οὖν πλείω τροφὴν τῆς παρεούσης τὸ ἔμβρυον ἀσκαρίζον ῥήγνυσι τοὺς ὑμένας, καὶ λυθὲν τοῦ δεσμοῦ χωρεῖ ὁμοῦ ἔξω.

[25] Il est donc au moins très ambigu de parler de la *gen. spont.* des cigales, comme le fait D. A. West (*art. cit.*, 101).

[26] *O.c.*, 24 et 114, note 16.

[27] Cf. Guthrie, *o.c.*, 114, qui cite également Aristoph, *Eq.* 1331 et *Nub.* 984, où il est question de cet usage, et le récit d'Aristophane chez Platon (*Symp.* 191 c καὶ ἐγέννων καὶ ἔτικτον οὐκ εἰς ἀλλήλους ἀλλ' εἰς γῆν, ὥσπερ οἱ τέττιγες). Voir aussi les échos de ce renseignement de Thucydide dans *Ciris* 128, Tert. *Virg. vel.* 10 et Isid. *Orig.* XIX 30,3.

διαδοχῆς τῶν προϋπαρχόντων παράγεται· τὰ δὲ ἔτι καὶ νῦν ἐξ αὐτῆς τῆς γῆς ζῳογονούμενα δείκνυται. οὐ γὰρ μόνον τέττιγας ἐν ἐπομβρίαις ἀνίησιν . . . Il va de soi que dans l'histoire phylogénétique de Lucrèce, la génération sexuée des cigales n'entre pas en ligne de compte.

Après le vers 805, que nous considérons comme conclusion du développement antérieur, et le vers de transition 806, où Lucrèce souligne de nouveau les trois facteurs de la *gen. spont.* (*calor . . . umor . . . in arvis*), le poète fait suivre la description dite fabuleuse de la genèse des animaux terrestres de la terre-mère:

hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur,
crescebant uteri terram radicibus apti;
quos ubi tempore maturo patefecerat aetas
infantum fugiens umorem aurasque petessens,
convertebat ibi natura foramina terrae
et sucum venis cogebat fundere apertis
consimilem lactis, sicut nunc femina quaeque
cum peperit, dulci repletur lacte, quod omnis
impetus in mammas convertitur ille alimenti.

Ici, on rencontre également un certain nombre de parallèles entre la phylogénèse des *animalia* et leur ontogénèse (*uteri* 808, la comparaison de la terre avec une femme allaitante 813–815). Le problème de la toute première genèse de la vie animale a déjà été résolu par le renvoi au principe de la *gen. spont.* Cependant, dans le cas de la viviparité de la terre-mère, un deuxième problème y est lié, à savoir celui de l'accroisement de l'embryon ou, autrement dit, celui de l'alimentation indispensable à cette croissance.[28] A propos de cette question-là, il nous faut citer ici l'argumentation par laquelle Aristote s'efforce de démontrer l'impossibilité de la viviparité de la terre (*GA* 762 b 28 sqq.): "C'est aussi pourquoi, à propos de la génération des hommes et des quadrupèdes, si l'on admettait qu'ils sont nés un jour de la terre, comme certains l'affirment, on pourrait supposer qu'ils sont nés de l'une des deux manières suivantes: ou par la formation

---

[28] Remarquons que les concepts de la naissance et de la croissance sont étroitement liés et presque identiques chez Lucrèce (cf. Bailey, 627, *ad Drn.* I 159–214) et que la croissance présuppose l'alimentation. *Crescere* est utilisé par Lucrèce comme synonyme de *creari* (*gigni, oriri, exsistere*), cf. I 858 à côté de I 150, III 787–788, 967–970, IV 839–842, 1214, V 787–788, VI 457–458, 527, et l'emploi de *cretus* = *natus* (cf. Ernout *ad* II 906); pour les rapports entre la croissance et la nutrition (*grandescere, ali, cibus*), cf. I 189 sqq., 250 sqq., 803, II 700. Cette connexion rappelle la théorie d'Aristote sur la δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητική (cf. *De an.* 416 a 19 sqq., *GA* 744 b 33, *GC* 322 a 16 sqq.).

d'une larve à l'origine, ou par éclosion d'oeufs. Car il est nécessaire que les animaux ou bien aient en eux-mêmes la nourriture indispensable à leur croissance (dans ce cas l'embryon est une larve), ou bien qu'ils la reçoivent ailleurs, c'est-à-dire soit de la mère (comme c'est le cas chez les vivipares) soit d'une partie de l'embryon (c'est le cas des ovipares). En conséquence, s'il est impossible de supposer que la nourriture vienne de la terre comme, chez les animaux, elle vient de la mère, il est nécessaire qu'elle soit empruntée à une partie de l'embryon" (trad. P. Louis, éd. Budé).[29] A l'opposé d'Aristote, Lucrèce va montrer que la terre-mère a été capable d'accomplir l'alimentation des embryons: les utérus sont fixés à la terre par des racines (*uteri terram radicibus apti* 808). On retrouve ici une fusion entre la vie des végétaux (*radices*) et celle des animaux et des hommes (*uteri*), fusion que, d'ailleurs, nous avons déjà rencontrée sous la forme d'une analogie aux vers 788–789 du même paragraphe. Les fonctions que les racines des végétaux possèdent ordinairement pour donner de la stabilité aux plantes et surtout pour distribuer la nourriture de la terre, sont remplies dans la description lucrétienne en faveur des utérus et des embryons qui se trouvent là-dedans.[30] Pour ce qui est de la fusion de la vie des végétaux et de la vie des animaux et des hommes, Lucrèce s'inspire, à notre avis, des analogies qui sont traditionnellement tirées dans les écrits biologiques des Grecs entre ces deux catégories et, plus spécialement, entre la croissance et la nutrition des êtres vivants et surtout des embryons par les veines (φλέβες = *venae*) et l'alimentation des plantes par la terre au moyen des racines (ῥίζαι = *radices*). C'est déjà chez Empédocle qu'on retrouve une comparaison d'ordre général, qui rapproche la plante et l'embryon, la terre et la matrice.[31] Dans son écrit Περὶ φύσεως, Philolaüs parle des quatre principes du ζῷον λογικόν, à savoir ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον,

---

[29] Le commentaire de Philopon est rédigé en ces termes (*Comm. in Aristot. Graeca*, vol. XIV 3, 163, 9–11 Hayduck): ἐπεὶ οὖν ὁ ἄνθρωπος αὐτομάτως ἐγεγόνει, ὡς ἡ ὑπόθεσις, ἐκ μὲν τῆς γῆς οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὸν θηλάζειν· οὔτε γὰρ γάλα οὔτε μαστὸν ἔχει ἡ γῆ. Cette remarque est trompeuse, car il s'agit chez Aristote, dans le passage en question, de l'alimentation de l'embryon, non pas du nouveau-né. Ces lignes de Philopon peuvent être juxtaposées aux vers 811–815 de Lucrèce, non pas au vers 808.

[30] Voir Cic. *N.D.* II 47, 120 *principio eorum quae gignuntur e terra stirpes et stabilitatem dant iis quae sustinentur, et e terra sucum trahunt quo alantur ea quae radicibus continentur*, et Pease *ad loc.*

[31] DK 31 A 70 πρῶτα τὰ δένδρα τῶν ζῴων ἐκ γῆς ἀναφῦναί φησι ... αὔξεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ γῇ θερμοῦ διαιρόμενα, ὥστε γῆς εἶναι μέρη καθάπερ καὶ τὰ ἔμβρυα τὰ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μήτρας μέρη.

dont l'ombilic constitue le principe de la radication et de l'accroissement de l'embryon (ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου ⟨ἀρχά⟩) et constitue le principe de la plante dans la formation de l'homme (ὀμφαλὸς ⟨σαμαίνει⟩ τὰν φυτοῦ ⟨ἀρχάν⟩).[32] L'auteur de l'écrit *De natura pueri* insère une longue digression botanique (chs. 22–27) dans son exposé sur la croissance des embryons, en concluant qu'il existe un parallélisme complet entre le développement de l'embryon et celui de la plante.[33] Aristote fait mention des analogies qui existent entre la vie des plantes et celle des *animalia*, aussi bien dans la théorie de la *gen. spont.*—valable pour toutes les deux catégories—,[34] que dans sa description de l'embryon "qui, dès sa conception, fait comme les graines mises en terre"[35] et "reçoit son accroissement en envoyant tout de suite dans l'utérus le cordon ombilical comme une racine".[36] On retrouve un parallélisme pareil à plusieurs reprises dans les traités de Galien.[37] Dans son commentaire sur le *De uteri dissectione* de Galien, D. Nickel[38] souligne à juste titre le caractère traditionnel et scolaire de cette comparaison, en attirant l'attention sur l'ouverture de l'écrit de Galien *De venarum arteriarumque dissectione* (II 779, 6 sqq. K): νυνὶ δὲ, ἵνα καὶ σαφὴς ὁ λόγος γένοιτο, δένδρου πρέμνον ἐννόησόν τι κάτω μὲν εἰς πολλὰς ῥίζας, ἄνω δὲ εἰς ἀκρεμόνας σχιζομένου. οὕτω γὰρ οὐχ Ἱπποκράτης μόνος ἀλλὰ καὶ οἱ μετ' αὐτὸν οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἀνατομικῶν εἰκάζουσιν. αἳ μὲν οὖν εἰς τὴν γαστέρα καὶ ἔντερα καθήκουσαι φλέβες ἀνάλογοι ῥίζαις εἰσίν.[39]

---

[32] DK 44 B 13; cf. M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti* (Firenze 1962), 224–225.

[33] *Nat. puer.* 22, 1 ἡ τροφὴ καὶ ἡ αὔξησις τῶν παιδίων γίνεται, ὁκόταν ἐν τῇσι μήτρῃσιν ᾖ τὰ ἀπὸ τῆς μητρός· καὶ ὅκως ἂν ἡ μήτηρ ἔχῃ ὑγιείης ἢ ἀσθενείης, ὧδε καὶ τὸ παιδίον ἔχει. ὥσπερ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ φυόμενα τρέφεται ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ὅκως ἂν ἡ γῆ ἔχῃ, οὕτω καὶ τὰ φυόμενα ἔχει ἐν τῇ γῇ. *Ibid.*, 27, 1 ἢν δέ τις βούληται ἐννοεῖν τὰ ῥηθέντα ἀμφὶ τούτων, ἐξ ἀρχῆς ἐς τέλος εὑρήσει τὴν φύσιν πᾶσαν παραπλησίην ἐοῦσαν τῶν τε ἐκ γῆς φυομένων καὶ τὴν ἀνθρωπίνην. Voir en général I. M. Lonie, *On the Botanical Excursus in De Natura Pueri* 22–27, Hermes 97 (1969), 391–411.

[34] *HA* 539 a 18 sqq.

[35] *GA* 739 b 33 sqq.

[36] *GA* 745 b 24 sqq.

[37] Cf. Gal. *De ut. diss.* 10 (II 906, 10 sqq. K), *De foet. form.* 2 (IV 656, 11–657, 12 et 659, 9 sqq. K), *De usu part.* XV 4–5 (IV 225, 13–226, 4; 231, 14–232, 2K), *De sem.* I 9 (IV 543, 7–544, 10K).

[38] *Über die Anatomie der Gebärmutter* (*De uteri dissectione*) (Berlin 1971), 96.

[39] Pour le caractère traditionnel de l'analogie tirée entre la vie des plantes et la vie des *animalia*, cf. en plus Aristote *GA* 739 b 33–740 b 10 *passim* et le comm. de Philopon (*Comm. in Aristot. Graeca*, vol. XIV 3, 91, 32 et 100, 13–15 Hayduck), *PA* 678 a 6 sqq. (... δεῖ τι εἶναι δι' οὗ εἰς τὰς φλέβας ἐκ τῆς κοιλίας οἷον διὰ ῥιζῶν πορεύσεται ἡ τροφή. τὰ μὲν οὖν φυτὰ τὰς ῥίζας ἔχει εἰς τὴν γῆν ... τοῖς δὲ ζῴοις ἡ κοιλία

L'exposé de Lucrèce sur l'alimentation des nouveaux-nés par la terre-mère (809 sqq.) doit également être examiné à notre avis du point de vue de l'analogie traditionnelle tirée entre la vie des plantes et la vie des hommes. Tout d'abord, à l'opposé de tous les commentateurs, nous croyons qu'il n'y a aucune raison d'attribuer une valeur temporelle au mot *ubi* (809). *Ubi* se trouve en corrélation évidente avec l'adverbe *ibi* (811) qui, en vertu de la comparaison (. . . *quod omnis impetus in mammas convertitur ille alimenti* 814–815), a une valeur locale indéniable. De même qu'au vers 807, le mot *ubi* a un sens local au vers 809, et nous traduisons: "c'est là, où ces utérus s'étaient ouverts, que la nature dirigeait les canaux de la terre et qu'elle forçait à verser par les veines ouvertes un suc semblable au lait . . .". La question se pose maintenant de savoir ce qu'il faut se représenter à propos du phénomène de "l'allaitage" par la terre, décrit aux vers 811–812. Le processus est localisé dans les lieux où les utérus s'étaient ouverts, et commence dès leur ouverture. Ces deux circonstances empêchent de mettre sur le même plan les *foramina terrae* du vers 811 et ceux qui sont mentionnés aux vers V 457 et VI 192, puisque ces derniers sont ouverts toujours et partout et paraissent avoir d'ailleurs des dimensions trop grandes pour accomplir l'alimentation de nouveaux-nés.[40] Il est probable que les *foramina* nommés au vers 811 désignent la même chose que les *venae apertae* mentionnées au vers 812. Tous les deux constituent des canaux distributeurs de la nourriture.[41] Le parallélisme que nous venons de montrer entre φλέβες et ῥίζαι dans les écrits biologiques grecs, donne lieu à mettre en rapport les *foramina*, les *venae* et les *radices* citées au vers 808. La distribution de la nourriture est accomplie pour les plantes par les racines, comme

καὶ ἡ τῶν ἐντέρων δύναμις γῆ ἐστίν, ἐξ ἧς δεῖ λαμβάνειν τὴν τροφήν), *HA* 493 a 17–18 (μετὰ δὲ τὸν θώρακα ἐν τοῖς προσθίοις γαστήρ, καὶ ταύτης ῥίζα ὀμφαλός) et Aristoph. *Hist. Anim. Epit.* A 66 et 77 (*Suppl. Aristot.*, vol. I 1, 19, 2–5 et 23, 12 Lambros); Hipp. *Alim.* 31 (ῥίζωσις φλεβῶν ἧπαρ, ῥίζωσις ἀρτηριῶν καρδίη) et *Morb.* 33, 3; voir aussi l'image élaborée de la ῥίζωσις chez Plut. *Lyc.* 14, 2 et l'expression ῥιζοφοιτήτους φλέβας (Chaerem. 39, Nauck 791 = Thphr. *HP* V 9, 4).

[40] Aux vers V 457, il est question de *foramina terrae* traversés par l'éther qui se dégageant des parties de la terre s'éleva le premier pendant la formation du monde; aux vers VI 592 sqq., il s'agit du tremblement de la terre, provoqué par la violence des vents qui se répandent à travers les nombreux *foramina terrae*.

[41] Pour la combinaison *foramina-viae* (= πόροι) chez Lucrèce, cf. III 587–588, IV 350–351, 650, 656–657, VI 349, 981–983; pour la liaison *vena-via*, cf. Cic. *N.D.* II 55, 137 et l'étymologie, sans doute d'une origine populaire, de *vena* chez Isidore (*Orig.* XI 1, 121): *venae dictae eo quod viae sint natantis sanguinis atque rivi per corpus omne divisi, quibus universa membra irrigantur*; pour la combinaison φλέβες-πόροι voir par ex. l'*index aristot.* de Bonitz, *s.v.* φλέψ.

pour le corps humain par les veines.[42] Remarquons en plus que, par ex. pour Aristote et pour l'auteur du *Nat. puer.*, le sang, les règles, la nourriture de l'embryon et le lait sont à peu près la même chose.[43] Etant donné que les veines de la terre se sont ouvertes dès le moment de la naissance et que l'expression *venas aperire* suggère une ouverture en quelque sorte violente, il est probable que l'ouverture des utérus (*quos*... *patefecerat aetas infantum* 809–810) et la naissance des petits se sont accompagnées d'une rupture de ces veines—qui ne sont rien d'autre que les *radices*—, en premier lieu de cette "racine", composée de veines, qu'est le cordon ombilical. En poursuivant la fusion de la vie des végétaux et de celle des hommes, nous voudrions supposer qu'en décrivant le processus de la version d'un suc semblable au lait, Lucrèce a pensé au *lac plantarum* (γάλα φυτῶν), désigné dans la botanie grecque comme ὑγρότης λιπαρὰ ὁμοία γάλακτος et que le γάλα φυτῶν a servi de point de départ pour la comparaison *sicut nunc femina quaeque cum peperit, dulci repletur lacte*....[44]

Ici se termine notre interprétation. Nous espérons avoir montré combien l'exposé sur la phylogénèse des races mortelles se présente comme un collage de théories et de faits biologiques[45] qui, virtuosement

---

[42] Sur la fonction des *venae* dans la distribution de la nourriture chez les *animalia*, cf. *Drn.* II 1119 sqq. *passim*, IV 869, 946, 955, VI 946; voir aussi les vers I 350–353 où la nutrition des végétaux et celle des *animalia* sont citées l'une après l'autre.

[43] Cf. *GA* 776 a 27 sqq., cité par R. Joly *ad Nat. puer.* 21, 4 ἀπὸ τοῦ πίονος διαθερμαινομένου καὶ λευκοῦ ἐόντος τὸ γλυκαινόμενον ἀπὸ τῆς θέρμης τῆς ἀπὸ τῶν μητρέων ἀποθλιβόμενον ἔρχεται ἐς τοὺς μαζούς· καὶ ἐς τὰς μήτρας δὲ ὀλίγον ἔρχεται διὰ τῶν αὐτέων φλεβῶν· τείνουσι γὰρ ἐς τοὺς μαζοὺς καὶ ἐς τὰς μήτρας φλέβια ταὐτά τε καὶ παραπλήσια ἄλλα.

[44] *De plant.* 829 a 7 sqq.; cf. Thphr. *CP* VI 4, 1 et VI 9, 2 (γαλακτώδης χυμός) et *HP* I 7, 2 (πάντων δὲ ὁμοίως οἱ χυλοὶ ταῖς ῥίζαις δεινότεροι, τοῖς δὲ ὡς ἐπίπαν), l'expression *lac herbarum* chez *Ov. Met.* XI 606 (cf. Verg. *Aen.* IV 514) et les noms de plantes tels que *lacteris, lactoris, lactuca* (Lewis-Short *s.v.*).—Pour le parallélisme, sur ce point de l'allaitage, entre les végétaux et les animaux, cf. *Nat. puer.* 21, 5 (sur le lait de la mère) καὶ ὁκόταν τέκῃ, ἀρχῆς κινήσιος ὑπογενομένης, χωρεῖ τὸ γάλα ἐς τοὺς μαζοὺς τούτους, ἣν θηλάζῃ· ἔχει γὰρ οὕτω· θηλαζομένοιν τοῖν μαζοῖν εὐροώτερα γίνεται τὰ φλέβια ἐς τοὺς μαζούς· εὐροώτερα δὲ γενόμενα, ἀπὸ τῆς κοιλίης ἕλκοντα τὸ πιαρόν, τοῖν μαζοῖν διαδιδόασι, et 26, 3 (sur la fructification des arbres) ὁκόταν δὲ χρόνος ἐγγένηται, τότ' ἤδη ἐν αὐτῷ (sc. τῷ δένδρει) αἱ φλέβες εὐρέαι γινόμεναι ποιεῦνται ἐν αὐτῷ ἐκ τῆς γῆς πίειραν καὶ παχέαν τὴν ῥύσιν.

[45] Il est maintenant généralement admis qu'Epicure a bien connu son "Aristotele perduto"; cf. J. M. Rist, *Epicurus. An Introduction* (Cambridge 1971), Preface, et par ex. les études de Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle* (Klass.-Philol. Stud. 22, 1960), 31, note 40, D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton 1967), study II: *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, P. H. Schrijvers, *Horror ac Divina Voluptas*, 139, note 7 et pp. 47–53 de ce volume. A cause des rapprochements que nous avons relevés dans cet article entre Aristote et Lucrèce, il ne nous semble pas

réunis, constituent la base de ce remarquable morceau de science-fiction lucrétienne, où le travail de bricolage scientifique aboutit à un tableau, disons surréaliste, d'une grande beauté et d'une grande force évocatrice. C'est maintenant que la thèse est considérée comme prouvée:

> 821 quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
> terra tenet merito, quoniam genus ipsa creavit
> 823 humanum . . .

Lucrèce, bon étymologiste qu'il est, termine son exposé par un mot à double entente: le *genus humanum* est vraiment *humanum*, né de la terre, né de l'*humus*.[46]

---

exclu que Lucrèce a eu une connaissance directe de l'Aristote ésotérique; pour les possibilités d'une connaissance directe d'Aristote à Rome au premier siècle av. J. C., voir maintenant D. C. Earl, *Prologue-Form in Ancient Historiography*, paru dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I 2, ed. H. Temporini (Berlin-New York 1972), 855: "Any cultured Roman in the later first century could have discovered the Aristotelian manuscripts, given contacts and interest". Pour la connaissance de la génétique et de l'embryologie de Lucrèce, cf. aussi *Drn.* IV 1042, 1192 sqq., 1209 sqq., 1227, et le comm. de Robin *ad loc.*, qui renvoie e.a. au *De gen.* d'Hippocrate et aux écrits *GA* et *HA* d'Aristote, et pour Épicure, les textes réunis par Usener *s.v. de generatione* (Us. 329–332). L'intérêt des épicuriens aux écrits hippocratiques est attesté pour Métrodore et Démétrius de Laconie (cf. W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, München 1906 = Amsterdam 1965, 107–108, M. Wellmann, *Asklepiades aus Bithynien von einem herrschenden Vorurteil befreit*, NJb 11 (1908), 689–90, et voir en général les suggestions de F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945 = 1965, 135 et note 39, et de K. Sallmann, *Studien zum philosophischen Naturbegriff der Römer mit besonderer Berücksichtigung des Lukrez*, Arch. f. Begriffsgesch. 7, 1962, 253).

[46] Pour ce jeu de mots, cf. Quint. I 6, 34 *etiamne hominem appellari quia sit humo natus* . . . et A. Dieterich, *Mutter Erde* (Leipzig-Berlin 1925 = Darmstadt 1967), 76–77.

2

LES AVORTONS HUMAINS
(*DRN* V 837–854)

La reconstruction par Lucrèce de la préhistoire humaine est fondée sur des principes théoriques et des faits empiriques. Elle se distingue par l'absence presque totale de références explicites d'ordre ethnocentrique. Le monde préhistorique est pour Lucrèce un monde anonyme, sans localisations, sans protagonistes, cités par nom. Abstraction faite de l'effet esthétique que le poète a sans doute cherché. cette réticence est également conforme à ses idées philosophiques. Si l'origine de l'humanité et de sa civilisation est un développement causé par la nature et ses lois inébranlables, ce silence sur la localisation et sur le personnages s'impose, car la nature se manifeste partout et toujours.

Cette dernière considération implique que certains principes de base et un certain nombre de données découverts ou discutés par les sciences de la nature et les disciplines de la culture (certains *archai*) doivent être projetées dans l'*arche* temporelle, car celles-ci constituant dans leur ensemble les lois et les limites de la nature ont été en vigueur dès la première origine du monde, de la terre et de ses habitants. Cette démarche de projection rétrospective des *archai* vers l'*arche* temporelle, nous voudrions l'illustrer à l'aide d'un commentaire sur quelques vers du chant V (837–854) portant sur les avortons nés de la terre.

Multaque tum tellus etiam portenta creare
conatast mira facie membrisque coorta,
androgynem, interutrasque nec utrum, utrimque remotum,
orba pedum partim, manuum viduata vicissim,
muta, sine ore etiam, sine voltu caeca reperta,
vinctaque membrorum per totum corpus adhaesu,
nec facere ut possent quicquam, nec cedere quoquam,
nec vitare malum, nec sumere quod foret usus.
Cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat,
nequiquam . . .

Le paragraphe en question s'ouvre par l'affirmation selon laquelle, en ce temps-là, la terre elle-aussi s'est efforcée de produire beaucoup de monstres:

Multaque tum tellus etiam portenta creare
conatast mira facie membrisque coorta...

Comme il ressort de l'addition *tum... etiam* (la terre en ce temps-là de même que les femmes d'aujourd'hui) et de la liste d'exemples (des créatures androgynes, des enfants sans pieds, sans mains, sans bouche, sans vue), l'exposé traite des avortons humains qui se produisent à toute époque et qui sont désignés par les termes *monstra ac portenta* (845), équivalents au terme grec de τέρας. Comme Stein l'a observé à juste titre dans son analyse sémantique du terme grec,[1] on peut faire une distinction entre l'emploi de ce mot *apud physicos* (où le terme, pris dans un sens plus technique, renvoie aux avortons naturels) et l'emploi *apud poetas* qui l'utilisent dans un sens plutôt général pour désigner des monstres fabuleux et hybrides tels que les Centaures, la Chimère, les Gorgons etc. Pour ce qui est de cette deuxième catégorie de monstres mythiques, Lucrèce va prouver, aux vers 878 et suiv., que ceux-ci n'ont jamais existé, car ils sont absolument contre nature.[2] Au contraire, les avortons humains se sont toujours produits. La formulation de Lucrèce correspond sur un point important à ce qu'Aristote a dit sur les τέρατα dans *Phys.* II 8, 199 b 1 sqq.: εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα... Lucrèce aussi bien qu'Aristote est d'avis que le fait des avortons humains n'est pas contre nature, nature prise au sens absolu du mot, cf. Aristote, *GA* IV 3, 770 b 9–11: ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.[3]

Quoique cette opinion de Lucrèce sur le caractère naturel des monstres humains se fût bien prêtée à une digression contre la pensée religieuse sur ce point, le poète ne souffle mot ni des *prodigia* ni de leur origine supposée surnaturelle et de leur fonction divinatoire accordée à eux dans la religion romaine, fonction qui est effectivement ébranlée par son exposé. Tout de même, il est probable que le lecteur romain s'est rendu compte de ces implications.[4] En tête de la liste

---

[1] P. Stein, *Teras*, Marburg 1909.

[2] Cf. p. 29 sqq. de ce volume.

[3] Cf. aussi Cic. *Div.* II 28, 60: *Quicquid enim oritur, qualecumque est, causam habeat a natura necesse est, ut, etiamsi praeter consuetudinem extiterit, praeter naturam tamen non possit existere.*

[4] L'implication serait conforme au rejet catégorique fait par Epicure de la *divinatio* (cf. Cic. *N.D.* II 65, 162 *nihil tam irridet Epicurus quam praedictionem rerum futurarum* et

des monstres, dressée par Lucrèce, se trouve les *androgynes*, et comme Wuelker l'a signalé dans son étude sur les prodiges romains: "Der Begriff 'abnorme Geburten' umfasst zahlreiche Staatsprodigien; an ihrer Spitze stehen die *androgyni* deren Vorkommen 15mal erwähnt wird".[5] Les autres exemples cités par Lucrèce sont également attestés sur les listes des prodiges que l'on trouve dans Tite-Live.[6]

Comme Wehrli l'a remarqué à propos d'un fragment de Straton de Lampsacus, dont nous parlerons plus tard: "Terata gehören zu den alten Problemata der griechischen Naturwissenschaft".[7] L'ensemble des idées tératologiques des Grecs renferme les traités d'Aristote que nous venons de citer: les *Physica*, II 8, et la *De generatione animalium* IV 3, les *Problemata* X 12 et 61, Straton de Lampsacus, frgm. 99 Wehrli, et l'aperçu doxographique (Diels, 421): Πῶς τέρατα γίνεται. Il n'est pas possible et il n'est pas nécessaire non plus de prouver une dépendance directe de Lucrèce par rapport à ces textes grecs. Ces idées globales ont fait partie du bagage intellectuel ("das allgemeine Bildungsgut") des Romains civilisés. Une comparaison entre l'exposé lucrétien et ces opinions tératologiques grecques, le fait de signaler leurs similarités et leurs différences, peut contribuer à une interprétation plus précise de notre paragraphe du *De Rerum Natura*.

Selon les opinions d'Empédocle, des médecins grecs, citées dans l'aperçu doxographique,[8] et aussi d'Aristote, les causes des avortons humains ont été cherchées ou bien dans le caractère du sperme (masculin ou féminin) ou dans la nature de l'utérus. Dans son exposé si sommaire, Lucrèce a négligé une explication tellement technique de caractère spermatologique et embryologique. Ce silence se comprend bien, car il a fait une comparaison assez globale entre la terre-mère

---

Us. 395). Par contre, Lucrèce termine l'explication naturelle de la foudre par une tirade contre la consultation inepte des *Tyrrhena carmina* (VI 379 sqq.).

[5] L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern* (Leipzig 1903), 14 sqq.

[6] Cf. Liv. XXXIV 45, 7 *nuntiatum est... pueros ingenuos Arimini sine oculis ac naso, et in Piceno agro non pedes, non manus habentem natum* XLI 9, 5 *prodigia nuntiata sunt: puerum trunci corporis in agro Romano natum.*

[7] F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles.* Texte und Kommentare (Basel/Stuttgart 1967–1969²), 71.

[8] H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879), 420–421: Πῶς τέρατα γίνεται; τέρατα γίνεσθαι παρὰ πλεονασμὸν σπέρματος ἢ παρ' ἔλλειψιν ἢ παρὰ τὴν τῆς κινήσεως ταραχὴν ἢ παρὰ τὴν εἰς πλείω διαίρεσιν ἢ παρὰ τὸ ἀπονεύειν. οὕτω προειληφὼς φαίνεται σχεδόν τι πάσας τὰς αἰτιολογίας. Στράτων παρὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν ἢ μετάθεσιν ἢ ἐμπνευμάτωσιν. Τῶν ἰατρῶν τινες παρὰ τὸ διαστρέφεσθαι τότε τὴν μήτραν ἐμπνευματουμένην.

et une mère humaine ou animale. Ce qui ajoute à l'interprétation de Lucrèce, c'est la constatation faite plus d'une fois par Aristote, selon laquelle les avortons sont très, très rares chez les unipares et se produisent beaucoup plus souvent chez les multipares, puisque chez les unipares le foetus est accompli et l'inachèvement se manifeste souvent dans les parturitions multiples.[9] Grâce à Aristote, nous nous rendons compte du fait que d'après la vision de Lucrèce la terre-mère a été un être multipare par excellence. On pouvait donc s'attendre à un certain nombre d'avortons, en ce temps-là aussi.

Dans l'aperçu doxographique, l'explication donnée par Straton des τέρατα, a été résumée en ces termes: παρὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν ἢ μετάθεσιν ἢ ἐμπνευμάτωσιν. Dans une collection d'études sur Straton de Lampsacus, L. Repici a protesté contre une comparaison entre Straton et Lucrèce en ce qui concerne leurs opinions tératologiques.[10] A notre avis, une comparaison est toujours légitime pourvu que l'on n'en déduise pas automatiquement une dépendance directe et factuelle. La première objection formulée par Repici (en fait contre une dépendance directe de Lucrèce): "La tipologia stratoniana riguarda i parti mostruosi, non la formazione delle specie",[11] n'est pas entièrement valable, parce que Lucrèce a assimilé aussi bien que possible la phylogenèse à l'ontogenèse, sur le point aussi des avortons. Sa deuxième objection: "In Lucrezio, la mostruosità è sopratutto il luogo della mancanza..." est justement pour l'interprétation de Lucrèce une conclusion importante et pertinente. Contrairement à Straton et aussi à Aristote, Lucrèce a réduit la liste des avortons nés de la terre à ces créatures qui étaient dépourvues des organes et des membres indispensables à leur "sôteria" (c'est à dire à leur survie et à leur propre procréation).[12] Remarquons qu'à l'origine il n'y avait pas de couches familiales ou d'instituts pour procurer l'aide social. Les androgynes ne sont pas capables de se procréer et les créatures sans mains, sans pieds etc. sont les perdants dans ce premier "*struggle for life*", de même que les aveugles.

---

[9] Aristote, *GA* IV 3, 769 b 7–9 Διὸ καὶ γίνονται τὰ τοιαῦτα τῶν τεράτων ἐν μὲν τοῖς μονοτόκοις σπάνια πάμπαν, ἐν δὲ τοῖς πολυτόκοις μᾶλλον... 770 a 33: Διὸ ἐν ἀνθρώπῳ ἧττον· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ μονοτόκον ἐστὶ καὶ τελειογόνον.

[10] L. Repici, *La natura et l'anima. Saggi su Stratone di Lampsaco* (Torino 1988), 97–116.

[11] *Ibid.* 106.

[12] Dans *GA* IV 3–4, Aristote mentionne—de même que Straton—la catégorie des τέρατα ayant des parties du corps en surnombre ou déplacées (cf. 769 b 5, 770 b 28, b 37).

A notre avis, il est préférable de considérer la formulation *muta sine ore etiam* (841) non pas, comme le font nos commentaires, comme désignant une seule catégorie; mieux vaut la diviser, à l'aide d'une ponctuation, en deux classes: les *muta*/les muets-comme Lucrèce nous le dira plus tard, la faculté de parler est indispensable à la "sôteria" du genre humain—et aussi (*etiam* a une fonction plus claire si l'on fait une division) les créatures sans bouche, incapables de manger. Dans la tirade anti-téléologique du chant IV (822 sqq.), Lucrèce dresse la même liste des facultés essentielles et indispensables: la vue, la faculté de se mouvoir, les bras, les mains, la langue comme instrument de la parole; le besoin d'apaiser la soif exige la possession d'une bouche. La liste du chant IV fait ressortir que Lucrèce n'a pas cherché à faire une liste complète des avortons "per mancanza". Les oreilles mentionnées au vers IV 839 ne sont pas nommées aux vers V 839–844, mais les avortons sans oreilles tombent sans doute sous la catégorie *cetera de genere hoc* (845).

Dans la première catégorie d'avortons humains, le terme d'*androgynes* est expliqué avec insistance: une créature de ce genre est une forme intermédiaire entre les deux sexes, ni homme ni femme, et en tant que tel, incapable de se procréer à cause de l'absence d'organes sexuels achevés. L'explication emphatique du terme a été probablement provoquée par le fait que dans d'autres textes latins et grecs l'être androgyne (l'hermaphrodite) est décrit comme une créature de double sexe: *utriusque sexus*[13] (impliquant une double faculté d'avoir des rapports sexuels). Dans sa discussion des τέρατα, Aristote mentionne également des créatures ayant deux organes sexuels, masculin et féminin, dont, selon Aristote, l'un ou l'autre est complet et achevé.[14] Par contre, d'après l'explication de Lucrèce, l'androgyne est déficient dans les deux sexes.

---

[13] Cf. Plin. *H.N.* VII 34 *gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis. Orac. Sibyll.* (Phleges Trall., *FHG* III 619–621, fr. 39) καὶ τοί ποτε φημὶ γυναῖκα / ἀνδρόγυνον τέξεσθαι ἔχοντά περ ἄρσενα πάντα / νηπίαχοι θ'ὅσα θηλύτεραι φαίνουσι γυναίκες . . .

[14] Arist. *GA* IV 4, 772 b 26–28 ὅσα δὲ συμβαίνει τοιαῦτα ὥστε δύο ἔχειν αἰδοῖα, τὸ μὲν ἄρρενος, τὸ δὲ θήλεος, ἀεὶ μὲν τῶν πλεοναζόντων γίνεται τὸ μὲν κύριον τὸ δ'ἄκυρον, cf. E. Höllaender, *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt* (Stuttgart 1921), 41 "Die antiken Plastiker geben auch nicht den geringsten Anhalt, dass sie die Zwittergenitalien als Vorbild ihrer plastischen Leistung abformten; im Gegenteil bilden sie den Androgynen meist mit recht entwickeltem Membrum und gleichzeitig weiblichem Körper".

V 846–849

Les avortons déficients sont incapables de réaliser leur "sôteria", car la nature interdit leur croissance, et ils ne purent toucher à cette fleur de l'âge tant désirée (*cupitum aetatis tangere florem* 847). Il ressort de l'épithète *cupitum* que, selon l'anthropologie de Lucrèce, la "sôteria" est un désir naturel et inné de l'homme (cf. le vers 989 où il est question de la douce lumière de la vie—*dulcia lumina vitae*). Ces créatures déficientes n'étaient pas capables de trouver leur nourriture et d'entretenir un rapport sexuel. Le fait de *nec reperire cibum* explique cette impossibilité de grandir, car pour la croissance la nutrition est indispensable. En plus, Lucrèce suit l'opinion généralement répandue selon laquelle dans l'homme le sperme est le produit direct de la nourriture absorbée (cf. IV 1260 "le régime joue un très grand rôle dans la formation du sperme").[15] Cette incapacité des tout premiers avortons nés de la terre est ensuite appuyée à l'aide d'une référence à la réalité biologique de tous les jours: 849–854: "car, nous le voyons, il faut le concours de bien des circonstances pour que les espèces puissent, en se reproduisant, se propager . . .".

V 849–854

Du point de vue des idées, ce passage ne pose pas de problèmes. Pour se procréer il faut de la nourriture (indispensable à la croissance, à la mûreté sexuelle et à la production du sperme), il faut un organe chez l'homme pour l'éjaculation et chez la femme un organe approprié à s'unir avec l'homme. Ce sont les conditions nécessaires grâce auxquelles les désirs naturels de l'homme et de la femme peuvent être assouvis. Le passage soulève deux questions: a. l'interprétation de *membris remissis* au vers 852, b. la structure syntaxique du vers 853. L'interprétation usuelle de *membris remissis* est rédigée en ces termes (comm. de Costa): "of coital enervation; the same idea at IV 1114 *membra voluptatis dum vi labefacta liquescunt*" ("quand leurs membres se fondent, pâmés de volupté"). Cette interprétation doit être rejetée, à notre avis, puisque Lucrèce ne décrit pas ici, dans l'ordre des faits,

[15] Pour les liens entre la nutrition, la croissance et la production du sperme chez Aristote, cf. *GA* IV, 4, 771 a 27–31, voir aussi *DRN* II 995–997, 1122–1125.

la réaction du corps de l'homme après la copulation, mais la route pré-coitale du sperme à l'intérieur du corps masculin (le climax est mentionné au vers 854). De même qu'Epicure, Lucrèce adhère à l'opinion spermatologique selon laquelle le sperme est sécrété par le corps tout entier (la soi-disant théorie de la pangenesis).[16] C'est ce processus interne qui est décrit au vers 852. Il est donc nécessaire, selon nous, d'accepter l'émendation proposée déjà par Lachmann (1871 comm. *ad loc.*) et suivie par Giussani (comm. 1923) ("ma qui non c'entrano le membra illanguite"): *semina . . . membris remissa.* Comme il est d'usage chez Lucrèce, le participe du parfait passif désigne une phase préliminaire qui aboutit à un stade successif d'une plus longue durée (type: *sopita quiescant, contempta relinquas, perempta resolvat* etc.).

La structure syntaxique (et la ponctuation) du vers 853 a soulevé beaucoup de discussions philologiques. Toutes les éditions de notre siècle proposent la ponctuation suivante: *feminaque ut maribus coniungi possit, habere.* Bailey fut d'avis que la proposition *feminaque ut . . . possit* renfermait une condition parallèle, du point de vue syntaxique aussi, aux propositions *primum ut sint* et *semina qua possint,* tandisque la dernière condition aurait été exprimée à l'aide d'une variation syntaxique par l'infinitif *habere,* dont l'accusatif du sujet serait trouvé dans le sujet de la proposition relative: 854 *uterque* = *utrumque.*[17] Contre l'interprétation de Bailey on a fait remarquer à juste titre qu'une rupture syntaxique à l'intérieur du cinquième pied de l'hexamètre est tout à fait inusuelle.[18] Afin de surmonter cette difficulté, Chilton,[19] suivi par Costa, a proposé que les infinitifs *coniungi* et *habere* dépendent tous les deux du subjonctif *possit,* bien que Chilton signale lui-même le caractère bizar de cette proposition: l'asyndète entre *coniungi* et *habere.*[20] En plus, dans ce cas-là, le pronom relatif *qui* = *quibus* désignerait seulement l'organe sexuel de la femme, tandis que le contexte du vers 854 renvoie à l'organe masculin et féminin. Nous préférons

---

[16] Cf. Us. 329 (Diels, *Dox.Gr.* 417) et R. D. Brown, *Lucretius on Love and Sex* (Leiden 1987), *ad* IV 1042.

[17] Cf. Bailey, vol. I, 105: "anticipation of subject or object from relative or other clause" et le parallèle cité *ibid.*, II 90–92 *reminiscere . . . neque habere ubi corpora prima consistant* = *neque habere corpora prima* ("acc. in orat. obl. anticipated").

[18] G. B. Townend, *Some Problems of Punctuation in the Latin Hexameter*, CQ 19 (1969), 330–334.

[19] C. W. Chilton, *Lucretius, 'De Rerum Natura' 5. 849–854*, CQ 30 (1980), 378–380.

[20] Chilton cite indûment les vers I 787–788 (*nec cessare haec inter se mutare, meare/a caelo ad terram . . .*) comme "a very close parallel", puisque le caractère bizar de l'asyndète au vers V 853 est causé par l'insertion de *possit* entre les deux infinitifs.

prendre le vers 853 pour une seule unité syntaxique-sémantique et suivre Bailey avec cette modification: la structure de la phrase a été variée par l'emploi de l'infinitif *habere*,[21] mais l'accusatif du sujet de cet infinitif a été anticipé dans la proposition *feminaque ut*, donc non pas *utrumque habere*, mais *feminamque habere.*[22]

---

[21] Pour l'emploi varié de l'infinitif substantivé chez Lucrèce, cf. Bailey, vol. I, 102.

[22] Dans notre analyse de la proposition *feminaque ut*. . ., le mot *ut* a une fonction analogue à *qua* et *qui* (cf. J. B. Hofmann – A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, 557 sur *ut*-relativum analogue à la forme *qui* avec fonction instrumentale).

3

LES MONSTRES MYTHIQUES
(*DRN* V 878–924, II 700–729)

Dans ce chapitre nous nous proposons de traiter deux questions:

a. Comment Lucrèce explique-t-il que les hommes croient apercevoir des choses non-existantes et sont capables de les imaginer? Nous ne prendrons pas en considération les paragraphes qui portent en général sur les illusions de vue (*DRN* IV 379 et suiv.) et sur les rêves. Ce qui nous occupe ici, ce sont les représentations visuelles ou mentales des êtres fabuleux et l'explication que Lucrèce en a fournie dans le cadre de sa théorie des simulacres (*DRN* IV 129–142, 722–748).
b. Comment prouve-t-il que les êtres mythiques de ce genre (Centaures, Scylla, Chimère, Géants etc.) ne peuvent pas exister? Sur ce point, les deux passages les plus importants sont les vers 700–729 du chant II et surtout les vers 878–924 du chant V. A côté de cuex-là nous discuterons encore quelques autres textes du *De rerum natura*, dans lesquels le poète fait la critique des mythes (I 199–204, III 1011–1013, IV 580–594).

A cause du fait que Lucrèce va discuter systématiquement les représentations mentales à partir du vers 722 du chant IV, Boyancé a été d'avis que les vers 129–142 ne portent pas sur les produits de notre imagination mais qu'il s'agit ici des illusions des sens.[1] La dichotomie rigoureuse que le savant français a proposée, a été contestée par A. Dalzell.[2] Celui-ci a voulu démontrer que le paragraphe en question se rapporte aux visions de l'esprit. Nous croyons que dans cette discussion un compromis s'impose; la thèse centrale, exprimée aux vers IV 131–132, à savoir qu'il est d'autres images qui se constituent d'elles-mêmes, est applicable à l'une et à l'autre catégorie des simulacres. Il est vrai que le paragraphe dont nous parlons, trouve sa

---

[1] P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 187 et note 4.
[2] A. Dalzell, *Lucretius' Exposition of the Doctrine of Images*, Hermathena 118 (1974), 22–32.

place dans un contexte qui traite premièrement de la perception visuelle. Cependant, l'explication que le poète donne de la genèse autonome des simulacres, est reprise sommairement au vers 736 du même chant: *partim sponte sua quae fiunt aere in ipso.* M. Dalzell a signalé à juste titre que les visions de l'esprit sont mentionnées dans l'introduction au chant IV (37–40). Or, les *simulacra luce carentum* (39) sont pris en considération aux vers 733, 760 et suiv., tandis que l'expression *figuras contuimur miras* (38–39) paraît annoncer également les vers 133–142. D'ailleurs, Lucrèce nous dit lui même qu'il est très difficile de distinguer l'évidence sensorielle de ce que l'esprit y ajoute de son propre fonds (IV 465–468). La façon dont l'imagination humaine est liée au témoignage des sens, est illustrée aux vers IV 168–173: l'obscurcissement soudain du ciel conduit à l'idée que les ténèbres ont en masse quitté l'Achéron. Remarquons pour finir que la conclusion formulée au vers 127, selon laquelle il existe des simulacres dénués de force et imperceptibles à nos sens, a des implications pour la suite des idées aux vers IV 728 et suiv.: ce sont les simulacres imperceptibles à nos yeux qui émeuvent facilement notre âme au premier choc (745–747).

Il n'y a aucune raison à notre avis de mettre le paragraphe 129–142 entre crochets carrés comme une addition postérieure (Lachmann), de le transposer (Brieger) ou de le prendre pour une digression (Bailey). Plus d'une fois, Lucrèce a l'habitude didactique d'anticiper, à la fin d'une explication quelconque, sur un malentendu ou une question qui auraient pu se lever dans l'esprit de ses lecteurs. La fonction des vers 129–131 *sed ne forte putes . . . sunt etiam quae* est comparable à celle des formules telles que *nec tamen omnimodis putandum* (II 700), *sed ne forte putes animalia sola* (II 718, cf. *sola* au vers IV 129), *sed ne forte putes solo spoliata colore . . . etiam secreta teporis sunt* (II 842–844, cf. *sola* et *etiam* aux vers IV 129, 131). Aux vers 30–127 du chant IV il a été question constamment des *rerum simulacra*; le malentendu selon lequel il n'existerait que de simulacres émanant des choses, doit nécessairement être enlevé par le poète. Les commentateurs mentionnent à juste titre le lien qui existe entre le vers 127 *rerum simulacra vagari* et les vers 129–130, où l'expression *ea sola . . . vagari* est expliquée avec force par *quaecumque ab rebus rerum simulacra recedunt.* Il est possible que les vers 123–128 annoncent d'une façon plus allusive le texte qui y fait suite. Nous avons déjà signalé ailleurs[3] le

[3] P. 127, note 29, de ce volume.

procédé lucrétien qui consiste à mettre à la fin d'un paragraphe un mot ou une thème annonçant la discussion qui vient après. Le mot *centaurea* (IV 125) pourrait avoir une fonction allusive de ce genre, puisqu'un lecteur attentif se demande à propos de ce mot: *centaurea*? Centaures? Comment se peut-il que l'on perçoive ou imagine ces êtres fabuleux d'après votre théorie des *simulacra rerum*? Les vers 129–142 donnent la réponse!

La thèse selon laquelle il existe des simulacres indépendants, introduit déjà, grâce à la formulation suggestive (*in hoc caelo, sublime feruntur* 132–133),[4] l'analogie visible, tirée des nuages qui en se rassemblant au ciel prennent les aspects les plus divers. Il est très probable que, comme M. Dalzell l'a souligné, le terme σύστασις, employé par Epicure pour désigner les images composites et la formation de nuages, a contribué au choix de cette analogie par Lucrèce. Aux vers 137–141, le poète évoque le tableau d'une gigantomachie. Nous ne croyons pas que Lucrèce a introduit les Géants seulement à la faveur d'une image poétique, comme le veut F. Vian dans son article sur la guerre des Géants devant les penseurs de l'antiquité.[5] Non, le poète suggère en même temps une explication naturaliste de la genèse de ce mythe. C'est ce qu'il fait aussi dans d'autres descriptions allusives des nuages (cf. IV 168–173, VI 189 et suiv.). L'explication suggérée de la gigantomachie ne diffère pas de l'interprétation allégorique des stoïciens, conservée dans leurs commentaires sur la Théogonie d'Hésiode.[6] Selon cette interprétation les Titans incarnent les forces élémentaires de la nature, leur lutte contre Zeus signifierait que l'humidité vaporeuse du sol monte vers le ciel et rencontre l'ardente sécheresse. Ce ne sont pas seulement les stoïciens que sur ce point on peut saluer—avec Paul Decharme—comme les ancêtres de Max Müller et son école de mythologues naturalistes du XIXe siècle; les explications des mythes, données par Lucrèce au cours de son poème (*religio a caeli regionibus*), présentent une affinité remarquable aux analyses rationalistes réunies par ex. dans le *Mythologisches Lexikon* de Roscher.[7]

---

[4] Cf. l'emploi du mot *sublime* aux vers II 206 et VI 97 (*sublime volantes aetheriae nubes*).

[5] REG 65 (1952), 22.

[6] Cf. F. Vian, *art. cit.*, 26.

[7] Voir aussi les recueils (très utiles et très caractèristiques du XIXe siècle) de F. L. W. Schwartz, *Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie*, vol. I (Berlin 1864), vol. II (1879), intitulé *Wolken und Wind, Blitz und Donner*, et de J. B. Friedreich, *Die Symbolik und Mythologie der Natur* (Würzburg 1859, Walluf bei Wiesbaden 1972).

A notre avis, il se cache encore d'autres allusions aux mythes dans le paragraphe IV 129–142. Le poète nous dit avec emphase que les simulacres (ou bien les nuages)[8] ne cessent de se transformer et de prendre les aspects les plus divers. Probablement Lucrèce veut faire allusion aux métamorphoses bien connues de la mythologie, d'autant plus que dans le texte II 700 et suiv., que nous discuterons plus tard, le vers *altos interdum ramos egigni corpore vivo* (II 702–703) contient une référence à cette catégorie de récits mythologiques. Le dernier vers du paragraphe en question est rédigé comme suit:

inde alios trahere atque inducere belua nimbos

A vrai dire, nos efforts de retracer les allusions mythologiques chez Lucrèce ne rendent pas pleinement justice à la force évocatrice des descriptions du poète. Les passages qui dans le *De rerum natura* portent sur les mythes, ont souvent reçu un caractère plutôt suggestif. Ainsi le poète a consciemment voulu donner libre cours à la fantaisie de ses lecteurs. Tout de même, nous croyons pour des raisons différentes que le lecteur ancien lisant le mot *belua* au vers 142 a pensé en premier lieu aux Centaures. Dans les trois autres textes que nous avons cités au début de cet article à propos de la critique des mythes dans le *De rerum natura*, ce sont les Centaures qui occupent la première place sur la liste des créatures fabuleuses (IV 732, V 878, cf. II 702). Comme nous l'avons dit, le mot *centaurea* (IV 125) annonce probablement le paragraphe 129–142. Remarquons en plus que le mot *belua* en lui-même peut désigner les Centaures.[9] Les trois parallèles cités dans nos commentaires *ad* IV 129–142 (Ar., *Nub.* 346; Cic., *Div.* II 21,49; Diod. Sic. III 50,4) mettent tous en rapport les Centaures et les nuages. C'est également dans la tradition mythologique que l'on retrouve cette affiliation, puisque les hommes-chevaux ont été considérés comme les fils de *Nephele* (la Nuée).[10] Dans sa critique de la théorie épicurienne des simulacres (*N.D.* I 38, 105), Cicéron a prêté à Cotta les mots suivants: *quid interest utrum de hippocentauro an de deo cogitemus*?.[11] A. S. Pease a réuni dans son commentaire *ad loc.*

---

[8] Nous préférons suivre Ernout qui place les vers 135, 141, 142 après 132.

[9] Cf. *TLL* II 8, 1861, 54.

[10] Voir Roscher III 1, 177 et suiv. *Nephele*, premier témoignage Pi., *Pyth.* 2, 36 (cf. Verg., *Aen.* VII 674 *nubigenae*... *Centauri*); Roscher cite d'autres exemples de mythes fondés sur εἴδωλα ἐκ νεφῶν πεποιημένα (Endymion, Helena).

[11] Sur la critique de Cicéron, voir K. Kleve, *Wie kann man an das Nicht-existierende denken? Ein Problem der epikureischen Psychologie*, SO 37 (1961), 45–57.

un grand nombre de témoignages pour illustrer la pensée ancienne sur ces hommes-chevaux. Il en ressort que "this animal came to be regarded as a type of the *non-ens*" et que l'origine de ce mythe a été cherchée plus d'une fois dans les nuages, ces merveilleux nuages ("cloud-pictures", Pease). A la collection précieuse présentée par Pease nous voulons encore ajouter deux témoignages célèbres à l'appui de notre hypothèse selon laquelle dans son contexte le mot *belua* (IV 142) a suggéré les Centaures au public ancien. Dans son traité *De somniis*, Aristote tire une comparaison entre les rêves et τὰ ἐν τοῖς νέφεσιν, ἃ παρεικάζουσιν ἀνθρώποις καὶ κενταύροις ταχέως μεταβάλλοντα (461 b 19–21). Dans un passage très important pour l'histoire du concept de la *phantasia*,[12] le sophiste grec Philostrate attribue à Apollonius de Tyane les mots suivants (*Vita Ap.* II 22): τὰ δ'ἐν τῷ οὐρανῷ βλεπόμενα, ἐπειδὰν αἱ νεφέλαι διασπασθῶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τοὺς κενταύρους καὶ τραγελάφους καί, νὴ Δί', οἱ λύκοι τε καὶ οἱ ἵπποι, τί φήσεις; ἆρ' οὐ μιμητικῆς εἶναι ἔργα;

Au paragraphe IV 722–748 portant sur l'origine des représentations mentales des Centaures, des Scyllas, Cerbère etc., Lucrèce fournit à notre avis deux explications:[13] les simulacres de ce genre sont engendrés librement dans l'air même (résumé des vers IV 129–142), ou bien il s'agit de simulacres qui, échappés des différents objets, se forment de la réunion des diverses images. Pour ce qui est de la deuxième explication. Lucrèce trouve également sa place dans une tradition ancienne, attestée par les parallèles que Pease a réunis dans son commentaire *ad De natura deorum* I 38, 105. Plusieurs penseurs, stoïciens et sceptiques, ont attribué les représentations des Centaures "to the combining of thoughts or images of men and horses" (Pease).[14]

---

[12] Cf. sur l'importance de Philostrate, P. H. Schrijvers, *Invention, imagination et théorie des émotions chez Cicéron et Quintilien* in *Actus* (Festschrift H. L. W. Nelson), Utrecht 1982, 395–408, et E. H. Gombrich, *Art and Illusion* (London 1960), ch. VI intitulé *The Image in the Clouds.*

[13] Nous sommes d'avis avec Bailey qu'il s'agit ici de deux explications, non pas de trois (*contra* Ernout, traduction, et Leonard-Smith *ad loc.*). Le mot *horum* (IV 738) reprend l'expression *variis ab rebus* (737).

[14] Cf. par ex. Zénon (D.L. VII 53): κατὰ σύνθεσιν δὲ ἐνοήθη Ἱπποκένταυρος, Sext. Emp., *Adv. geom.* 41: ἐπισυνθετικῶς δὲ καθάπερ ἀπὸ ἵππου καὶ ἀνθρώπου ἱπποκένταυρος· ἵππεια γὰρ καὶ βρότεια μίξαντες μέλη ἐφαντασιώθημεν τὸν μήτε ἄνθρωπον μήτε ἵππον ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετον ἱπποκένταυρον.

V 878–924

Aux vers 878–924 du chant V, Lucrèce va démontrer amplement que "de Centaures il n'y eut point et à aucun moment il ne peut exister d'êtres ayant double nature et double corps" (cf. IV 740 *nulla fuit quoniam talis natura animalis*). La formulation de la thèse à prouver contient le vers 881, qui, corrompu dans nos manuscrits, est un *locus conclamatus* dans l'exégèse du *De rerum natura.* Nous citons de bon coeur les mots de Lambinus à ce propos: "*si varias scripturas proponere vellem, totam paginam implerem*". Nous ne voulons pas considérer *a priori* le vers 881 comme un *locus desperandus* mais plutôt comme un *locus sanandus*, et dans ce but nous permettons une courte digression sur cette *crux.* Voici le texte qui nous intéresse ici:

Sed neque Centauri fuerunt, nec tempore in ullo
esse queunt duplici natura et corpore bino
ex alienigenis membris compacta, potestas
881 hinc illinc parvis ut non † sit pars † esse potissit.
Id licet hinc quamvis hebeti cognoscere corde.

Malgré l'affirmation d'Ernout que le sens général n'est pas douteux, il existe une grande différence entre sa traduction du vers 881 ("et les propriétés et les forces de chacune des deux parties ne pourraient s'accorder") et celle de Bailey: "so that the power of creatures born from this stock and that could be equal enough". Nous sommes d'accord avec Giussani et Bailey que la conjonction *ut* (881) tire la conséquence de la proposition principale en son entier (*sed neque Centauri* . . . *compacta*). En ce qui concerne le sens général, nous voudrions traduire: "il ne peut exister d'êtres ayant double nature . . . sans que la force ne soit pas hétérogène". L'idée de la disparité est exprimée par les mots *hinc illinc* (homme-cheval, cf. IV 890) *ex homine et veterino semine equorum.* Le fait de l'hétérogénéité est dénié par le mot *non*, attesté dans tous les manuscrits et qu'il faut retenir dans le texte. La corruption se limite aux mots *sit pars.* Giussani et Bailey ont été trop influencés par Lachmann qui changea *pars* en *par*, changement qui obligea à éliminer *non* et à lire par ex. *sat* (avec Q) au lieu de *sit*: Bailey: *hinc illinc partis ut sat par esse potissit.*

Nous suivons également Bailey en admettant que l'on désire un participe passé en rapport syntaxique-sémantique avec *hinc illinc* ("born from this stock and that"). Cependant, il nous semble erroné de changer dans ce but le mot transmis *parvis* en *partis* (émendation de

Lachmann). Aux vers 883 et suiv. (*principio . . . floret equus, puer haudquaquam*), Lucrèce donne une réfutation qui est tirée de la *jeunesse* supposée de ces Centaures. Il annonce déjà cette première preuve par le mot *parvis* (sc. *Centauris*).[15] Comme nous l'avons dit, les efforts d'émender la corruption doivent se concentrer exclusivement sur les deux mots *sit pars.* Pour des raisons métriques, on est obligé à éliminer un de ces deux mots. Or, on ne peut pas retenir *sit* à côté de *esse potissit.* Concluons donc: on désire un participe passé, lié à *esse potissit* sur le niveau syntaxique et à *hinc illinc* sur le niveau sémantique (par ex. à peu près synonyme au verbe *confieri* du vers 891) et ressemblant au mot *pars* sur le niveau paléographique. A cause de ces considérations et en nous référant à l'expression *veterino semine partum* (V 865) nous voudrions lire:

> hinc illinc parvis ut non parta esse potissit.
> "sans que leur faculté ne soit pas née aux jeunes
> Centaures de deux côtés (de deux espèces)".

La réfutation que Lucrèce nous présente de l'existence d'êtres hétérogènes tels que les Centaures, est finalement fondée sur l'enseignement d'Epicure, selon lequel les lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose, suivent des bornes inébranlables (I 74–77). Sur le plan biologique et physiologique, il souligne à maintes reprises la fixité des espèces. Ainsi il n'a jamais pu se créer des êtres hybrides, produits d'un croisement entre les espèces. Cette thèse principale est encore une fois prouvée par une référence aux phénomènes visibles, à savoir aux plantes qui, selon Lucrèce, de nos jours ne peuvent se reproduire pêle-mêle, mais, conformément aux lois fixées par la nature, conservent les caractères qui les différencient (V 920–924).[16]

Dans son livre intitulé *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*,[17] R. M. Grant a mis en évidence qu'un même

---

[15] Büchner retient à juste titre le mot *parvis* dans son édition, mais sa proposition de lire *semiferis* sit à la fin du vers est superflue.

[16] Bien que Robin et Bailey négligeant l'influence de Palaiphatos soulignent trop exclusivement à notre avis les rapports entre Empédocle et Lucrèce (voir Bailey III 1462, n. 1, 1465, n. 1), notons que l'argument de Lucrèce, tiré des plantes, a un parallèle exact dans Aristote, *Phys.* 199 b 9–13: πότερον οὖν καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἐγίγνετο, ὥσπερ τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα, οὕτω καὶ ἀμπελογενῆ ἐλαιόπρῳρα, ἢ οὔ; ἄτοπον γάρ· ἀλλὰ μὴν ἔδει γε, εἴπερ καὶ ἐν τοῖς ζῴοις. (Nous devons cette référence à notre assistant M. R. Nauta). Diogène Laërce (V 25) mentionne deux traités d'Aristote, dont nous ne connaissons malheureusement que les titres: ὑπὲρ τῶν συνθέτων ζῴων et ὑπὲρ τῶν μυθολογουμένων ζῴων.

[17] Amsterdam 1952, voir spéc. 48, 58–59.

type de critique rationaliste des mythes se reflète dans les écrits de l'historien Diodorus Siculus et du rhétoricien Théon et chez quelques auteurs chrétiens, opposants à la mythologie païenne. A cette méthode qui consiste à dénier la vérité des mythes pour des raisons physiologiques, est lié le nom de Palaiphatos.[18] Afin de démontrer que Palaiphatos a été également la source principale de la critique des mythes chez Lucrèce, nous poursuivrons l'analyse des réfutations présentées aux vers 878–920 du chant V en les comparant avec la critique paléphatéenne qui nous est connue grâce au recueil Περὶ ἀπίστων.[19] Comme nous l'avons dit, le fait que les êtres fabuleux n'ont jamais existé et ne peuvent jamais exister, découle chez Lucrèce de sa notion des lois fixées par la nature. Le même principe de base se retrouve dans l'introduction au recueil susmentionné Περὶ ἀπίστων: ὅσα δὲ εἴδη καὶ μορφαί εἰσι λεγόμεναι καὶ γενόμεναι τότε, αἵ νῦν οὐκ εἰσί, τὰ τοιαῦτα οὐκ ἐγένοντο. εἰ γάρ ⟨τί⟩ ποτε καὶ ἄλλοτε ἐγένετο, καὶ νῦν τε γίνεται καὶ αὖθις ἔσται. Palaiphatos cite favorablement Melissos et Lamiscos le Samien, qui auraient déclaré: ἐν ἀρχῇ ἔστιν ἃ ἐγένετο καὶ νῦν ἔσται. Ce principe a été très clairement rendu par Minucius Felix dans son dialogue *Octavius* (20, 3–4): *Scyllam multiplicem, Chimaeram multiformem et Hydram felicibus vulneribus renascentem et Centauros equos suis hominibus inplexos, et, quicquid famae licet fingere, illis (= maioribus nostris) erat libenter audire. quid illas aniles fabulas de hominibus: aves et feras homines et de hominibus arbores atque flores? quae si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt.* De même que Minucius Felix, l'auteur du recueil Περὶ ἀπίστων se concentre sur deux catégories de mythes, ceux qui impliquent des êtres hétérogènes (ou monstrueux en général) et des métamorphoses, c'est-à-dire sur les récits qui transgressent la fixité des espèces. L'attention de Lucrèce a été également dirigée sur les mythes de ce genre.

Ce sont les Centaures qui figurent dans le *De rerum natura* en tête de la liste des créatures "impossibles". Palaiphatos a lui-aussi consacré

---

[18] Cf. pour Palaiphatos, von Blumenthal in RE 18 (1942), 2449–2455; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956), 228–248; G. F. Osmun, *Palaephatus-Pragmatic Mythographer*, CJ 52 (1956–57), 131–137. Palaiphatos semble être venu trop en discrédit au XXe siècle, cf. le jugement de von Blumenthal: "Das Büchlein des P., das uns heute wegen seiner unsagbar platten Rationalismus nur noch als Zeugnis einer schwer verständlichen Phase des antiken Denkens von Bedeutung ist, wurde bis in das 18 Jhdt. viel gelesen und beachtet".

[19] Nous citons Palaiphatos d'après l'édition de N. Festa, *Mythographi Graeci* III 2 (Leipzig 1902).

son premier chapitre au mythe de ces hommes-chevaux. Il formule sa critique physiologique en ces termes: εἴ τις οὖν πείθεται τοιοῦτον γενέσθαι θηρίον, ἀδύνατον· οὔτε γὰρ ἄλλως αἱ φύσεις σύμφωνοι ἵππου καὶ ἀνδρός, οὔτε ἡ τροφὴ ὁμοία, οὔτε διὰ στόματος καὶ φάρυγγος ἀνθρωπείον δυνατὸν ἵππου τροφὴν διελθεῖν. εἰ δὲ τοιαύτη ἰδέα τότε ἦν, καὶ νῦν ἂν ὑπῆρχε.

Cette méthode de réfutation, qui consiste à tirer les conséquences inacceptables de l'hétérogénéité des êtres composites, a été systématisée dans les *Progymnasmata* de Théon sous la rubrique ἀπὸ τοῦ ἀδυνάτου: δεικνύντες ὅτι ἀδύνατον τὸ πρᾶγμα οὕτω γενέσθαι... ἤτοι διὰ τὸ μηδ' ὅλως πεφυκέναι γίνεσθαι (93, 16 Spengel II). Théon nous dresse une liste de *topoi* (πρόσωπον, πρᾶγμα, τόπος, χρόνος, τρόπος, αἰτία) selon laquelle on peut critiquer systématiquement un récit mythologique. Le rhétoricien nous dit à la fin de son exposé (95, 3 Spengel II): οἱ δ' αὐτοὶ οὗτοι ἁρμόττουσι καὶ πρὸς τὰς μυθικὰς διηγήσεις τάς τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν καὶ τὰς ὑπὸ τῶν ἱστορικῶν λεγομένας περί τε θεῶν καὶ ἡρώων, ἔτι τε καὶ τῶν ἐξηλλαγμένων κατὰ φύσιν, οἷά τινες ἱστοροῦσι περὶ Πηγάσου καὶ Ἐριχθονίου καὶ Χιμαίρας καὶ Ἱπποκενταύρων καὶ τῶν παραπλησίων.[20]

On retrouve le même système de réfutation appliqué au mythe des Centaures dans le recueil Περὶ ἀπίστων attribué à Héraclite (chap. 5), chez le médecin Galien (*De usu partium* 3, 1),[21] et aussi chez Lucrèce aux vers 883–900 du chant V: les Centaures et les Scyllas et d'autres monstres de ce genre n'ont jamais existé, car dans ces êtres disparates chacune des parties composantes diffère des autres en ce qui concerne le développement (χρόνος), la procréation, le caractère et la nutrition (τρόποι).

Dans le chapitre 28, intitulé Περὶ Βελλεροφόντου, Palaiphatos critique le mythe de la Chimère. De même que Lucrèce (V 905), il cite le vers homérique πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα (*Il.* VI 181) et prouve ensuite qu'un être de ce genre ne peut pas exister: ἀδύνατον δὲ ὄφιν καὶ λέοντα καὶ αἶγα ὁμοίᾳ τροφῇ χρῆσθαι· καὶ

---

[20] Vour aussi Hermogène dans Spengel II 406–407.

[21] Dans son livre *Pan, Der griechische Bocksgott, Versuch einer Monographie* (Frankfurt 1949), 51, R. Herbig exprime l'opinion suivante sur les êtres hétérogènes de la mythologie grecque: "Der hellenische Schöpfergeist aber hat mit all diesen Erfindungen Ernst gemacht und sie in ein nicht minder wirkliches Leben treten lassen, als es das biologische Dasein ist. Nur der materialistische Hochmut eines Naturwissenschaftlers des vorigen Jahrhunderts konnte spöttisch nach den zwei Mägen der Kentauren fragen oder dem geflügelten Vierfüssler seines Körperbaus und dessen Gewichtsverteilung wegen die Schwebefähigkeit absprechen". La tirade fait preuve d'une ignorance complète de Palaiphatos, d'autant plus que l'argument des deux estomacs des Centaures a été probablement emprunté à Gal., *Us. part.* 3,1!

τὸ θνητὴν ἔχον φύσιν πῦρ ἀποπνεῖν, εὔηθες.[22] La deuxième partie de la réfutation paléphatéenne a été répétée et élaborée par Lucrèce aux vers 901–906 du chant V.

Aux vers 907–909, Lucrèce s'oppose à ceux qui se sont servi de l'argument de la nouveauté de la terre et du ciel pour démontrer que de tels animaux aient pu naître. Sur ce point, une inconséquence très remarquable se fait voir à l'intérieur du chant V. C'est Lucrèce lui-même qui a invoqué la nouveauté de la terre et du ciel pour justifier la naissance du genre humain hors de la terre (*nova tellure atque aethere adulta* V 800). Dans notre étude sur l'analogie chez Lucrèce,[23] nous avons discuté l'exposé V 783–836 en comparant la pensée lucrétienne avec la réfutation, d'inspiration péripatéticienne—ou disons maintenant plutôt paléphatéenne—, de la théorie stoïcienne sur la naissance du genre humain hors de la terre, présentée par Philon d'Alexandrie dans son *De aeternitate mundi* (55–69). Nous espérons avoir montré que l'argumentation pour et contre la genèse du genre humain hors de la terre se développe selon la même série de lieux communs associés à la naissance et la maternité chez les êtres vivants. C'est en effet le système de réfutation systématique esquissé par le rhétoricien Théon, qui est en jeu ici dans le débat entre l'école péripatéticienne et Lucrèce. Aux vers V 923–924, Lucrèce souligne la fixité des espèces et les lois immuables de la nature, mais afin d'expliquer pourquoi la terre cessa d'enfanter, il nous affirme que la nature du monde entier se modifie avec le temps (V 834–835). C'est la contradiction la plus frappante que l'on trouve, à notre avis, dans le *De rerum natura* à l'intérieur d'une même suite d'idées!

Si l'on s'appuie uniquement sur ce vain mot de nouveauté, on pourrait, selon Lucrèce, débiter mille fables de même nature (V 909–915):

> aurea tum dicat per terras flumina volgo
> fluxisse, et gemmis florere arbusta suesse,
> aut hominem tanto membrorum esse impete natum,
> trans maria alta pedum nisus ut ponere posset
> et manibus totum circum se vertere caelum.

Dans leurs efforts de retracer les mythes auxquels Lucrèce fait allusion dans ces vers, les commentateurs suggèrent respectivement le

---

[22] Cf. Héraclite 17: τίς ἂν ὑπολάβοι θνητὴν φύσιν πῦρ πνεῖν ἐξ αὑτῆς; ὃ πάντων ἐστιν ἀναιρετικόν.

[23] Cf. pp. 195–196 de ce volume.

Pactole phrygien (911), le jardin des Hespérides (912), les Cyclopes ou les Géants (913–914, en renvoyant au vers I 199) et Atlas (915). Il est bien probable que le vers 911 se rapporte au récit du roi Midas, qui s'est lavé dans la source du Pactole de sorte que les eaux de cette fleuve restaient chargées de paillettes d'or.[24] La suggestion d'Ernout, selon laquelle ce vers ferait allusion aux fleuves légendaires de l'âge d'or, entraîne une brachylogie de la part du poète, qui est à peine admissible. L'expression *aurea flumina* devrait désigner dans ce cas les *flumina lactis* et *nectaris* (cf. Ov., *Met.* I 111) de l'âge d'or. Les vers I 199–202, que nous discuterons plus tard, sont indûment cités dans les commentaires à l'appui de l'hypothèse selon laquelle les vers 913–914 portent sur les Cyclopes ou les Géants. La formulation des deux passages est nettement différente, et pour des raisons grammaticales aussi il faut admettre que les vers 913–915 font allusion à un seul personnage mythique: Atlas. L'expression *nisus ponere* suggère ici l'image d'un Atlas gigantesque qui en franchissant les mers se met en posture sur le globe terrestre pour faire tourner le ciel.[25]

A la fin de cet article, nous voulons encore discuter quelques vers de Lucrèce, qui par leur formulation ou leurs idées font preuve d'une inspiration paléphatéenne. Il est évident que les vers 700–717 du chant II constituent une sorte d'abrégé des vers V 878–917. Lucrèce mentionne les mêmes êtres hétérogènes (Centaures, Scyllas, Chimères) et il réfute ces récits en se servant des mêmes argumentations tirées de la fixité des espèces et de la nutrition différente des parties disparates. Il a introduit un seul exemple nouveau, emprunté probablement aux métamorphoses:

et altos | interdum ramos egigni corpore vivo.

Dans les commentaires *ad loc.*, on renvoie en général aux mythes d'Apollon et Daphné, de Philémon et Baucis ou des soeurs de Phaéthon. Mieux vaut ici aussi donner libre cours à la fantaisie des lecteurs. De notre part nous voudrions retenir Apollon et Daphné en tête de la liste des candidats mythiques à cause de la grande popu-

---

[24] Cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (Paris 1958), 296 *s.v. Midas*.

[25] Cf. Roscher III 1, 710, 59 "Erst die hellenistische Kunst indes schuf einen statuarischen Typus des Atlas", *Enciclopedia dell'arte antica*, VII 668 s.v. Telamone (cf. Vitr. VI 7, 6): "il tipo della figura con le braccia alzate al di sopra del capo o le mani appoggiate ai fianchi; è sempre evidente in essi lo sforzo di sopportare un peso".

larité de ce sujet dans la peinture campanienne. Dans son étude sur les *Wandgemälde der von Vesuv verschütteten Städte Campaniens*, W. Helbig décrit plusieurs exemples du type: "aus Kopf und jeder Schulter schiesst ein Lorbeerzweig empor".[26]

Nous avons déjà renvoyé aux vers 199–204 du chant I, qui font également partie de la critique des mythes chez Lucrèce:

> Denique cur homines tantos natura parare
> non potuit, pedibus qui pontum per vada possent
> transire et magnos manibus divellere montis,
> multaque vivendo vitalia vincere saecla,
> si non materies quia rebus reddita certast
> gignundis e qua constat quid possit oriri?

Le même principe des lois fixées par la nature est invoqué à la fin de ce passage. Grâce au caractère suggestif et masqué de ses vers, Lucrèce a réussi à faire hésiter même les philologues. C'est vraiment ici l'art allusif de la littérature alexandrine, mis en service de la doctrine épicurienne. Les commentaires mentionnent pour les vers 200, 201, 202 respectivement Polyphème ou Orion, les Titans, Tithon ou peut-être Nestor. Il est vrai que la faculté de traverser la mer est un trait caractéristique du géant Orion. Le lexique de Roscher nous informe que ce mythe a été de plus en plus rationalisé, par ex. par Hyginus. Ce dernier considère Orion comme un bon nageur.[27] Il n'est pas exclu que l'expression *per vada* (200) témoigne chez Lucrèce des mêmes tendances rationalistes. Le vers 201 suggère plutôt par sa formulation le Cyclope Polyphème (cf. Hom., *Od.* IX 481 ἧκε δ' ἀπορρήξας κορυφὴν ὄρεος μεγάλοιο).

Il est possible de combiner les vers 200 et 201 comme une seule allusion faite à Polyphème, puisque la traversée de la mer est également attestée pour notre Cyclope. Nous accordons que dans l'épopée d'Homère il ne se risque pas dans la mer. Le Polyphème amant de Galatée regrette qu'il n'ait pas reçu des branchies, et il promet d'apprendre tout au moins à nager (Theocr., *Id.* XI 54–62), mais Virgile le représente comme un vrai géant traversant les profondeurs de la mer (*Aen.* III 662–665). Ainsi la description suggestive de Lucrèce constituerait la phase intermédiaire entre Homère, Théocrite et Virgile. Il n'est pas sans intérêt de noter ici que dans la "Casa di Livia" sur

---

[26] (Leipzig 1868), nr. 211, 213, voir aussi *Pitture di Stabia*, testo di O. Elia (Napoli 1957), tav. XI.

[27] Roscher III 1, 1021, 1046.

le Palatin on trouve une très belle peinture qui montre un Polyphème gigantesque s'appuyant en pleine mer sur un rocher, tandis que une toute petite Galatée s'enfuit sur le dos d'un hippocampe.[28] Un dernier argument à la faveur de Polyphème peut être cherché dans l'épistémologie stoïcienne et sceptique où le Cyclope est l'exemple favori d'une image créée κατ' ἀναλογίαν αὐξητικῶς.[29] En ce qui concerne le vers 202, nous ne croyons pas que le texte lucrétien se réfère à Tithon, le type proverbial du veillard. La formulation "homérique" suggère plutôt Nestor: τῷ δ' ἤδη δύο μὲν γενεαὶ μερόπων ἀνθρώπων | ἐφθίαθ'... (Hom., *Il.* I 250–251, cf. γενεαί—*saecla*).

Il ressort des vers 199–204 du chant I que les lois immuables de la nature ne s'appliquent pas seulement à la fixité des espèces mais aussi à la durée de la vie et à la stature humaines. Sur ce dernier point, on constate une certain inconséquence chez Lucrèce. Au chant V 925 et suiv., il nous dit que la première génération des êtres humains sortis de la terre possédaient des os plus grands et plus solides. Le poète s'est laissé ici influencer peut-être par la découverte de fossiles monstrueux, attestée chez les historiens anciens,[30] ou bien il suit les idées courantes sur la stature plus ou moins gigantesque des γηγενεῖς tout en les rationalisant.[31] La description lucrétienne de ces êtres primitifs vivant dans les cavernes des montagnes et incapables d'envisager le bien commun (V 955, 958–959) évoque irrésistiblement les vers qui chez Homère caractérisent les Cyclopes (*Od.* IX 112–114):

> τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες,
> ἀλλ' οἵ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
> ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι...[32]

Les vers 1011–1013 du chant III font également partie de la critique des mythes chez Lucrèce:

> Cerberus et Furiae iam vero et lucis egestas,
> Tartarus horriferos eructans faucibus aestus,
> qui neque sunt usquam nec possunt esse profecto.

---

[28] Cf. l'illustration dans Roscher I 1587.

[29] Zénon chez D.L. VII 53; Sext. Emp., *Adv. eth.* 251.

[30] Sur la découverte de fossiles dans l'antiquité, voir Roscher I 1651, 62 à propos des 'Gigantengebeine', Vian, *art. cit.*, 20.

[31] Cf. Vian, *art. cit.*, 23 à propos de l'exégèse stoïcienne de la Gigantomachie.

[32] Voir ici Buffiere, *op. cit.*, 359–361 sur les anarchistes de l'Odyssée, les Cyclopes et p. 90 de ce volume. Remarquons que contrairement aux Cyniques Lucrèce ne donne pas d'éloge du bon sauvage.

Le vers 1013 est en lui-même un signal de cette critique dite "paléphatéenne", comparable aux vers V 878–879 *sed neque Centauri fuerunt nec tempore in ullo esse queunt.*[33] N'oublions pas non plus que Lucrèce a déjà formulé aux vers qui précèdent (III 984–991), une critique physiologique du mythe de Tityon. Cette représentation-là forme aussi une violation des lois de la nature! Quant à l'interprétation des vers 1011–1013, le Cerbère et les Furies ne causent aucun problème: un chien à trois têtes[34] et des femmes avec une chevelure de serpents seraient des créatures qui transgressent les bornes inébranlables de la nature. Que faire de l'élément *lucis egestas* et surtout du vers énigmatique *Tartarus horriferos eructans faucibus aestus*? Comme M. Kenney l'a dit avec raison,[35] la description au vers 1012 suggère un phénomène volcanique ou sismique. Tartarus paraît avoir été représenté comme un monstre, tel que le Titan Encéladus ensévéli sous l'Etna. La personnification est si expressive et marquée que nous ne voulons pas exclure l'interprétation proposée par M. Kenney, bien que celle-ci soulève un certain nombre de problèmes. Les personnifications de Tartarus sont extrêmement rares dans la tradition ancienne, connue au public contemporain de Lucrèce. Elles semblent se restreindre aux idées cosmogoniques et théogoniques hésiodiennes.[36] Reguliérement, le Tartare (désigné ailleurs dans le *DRN* par la forme plurielle *Tartara*) est considéré comme la prison des Titans, non pas comme un Titan lui-même. La représentation de Tartarus comme un être vivant qui vomit des flammes, se prêterait à une réfutation paléphatéenne pareille à celle du mythe de la Chimère. Il n'est pas exclu que le public ancien a effectivement associé le vers 1012 à la Chimère, puisque celle-ci a été interprétée dans l'antiquité comme un phénomène volcanique.[37] Cependant, il faut encore, à notre avis, approfondir l'interprétation

---

[33] Cf. Cic., *N.D.* I 38, 108 *Quid quod earum rerum quae numquam omnino fuerunt neque esse potuerunt, ut Scyllae, ut Chimaerae.*

[34] Cerbère a été traité sommairement par Palaiphatos (ch. 39).

[35] *De Rerum Natura, Book III* (Cambridge 1971) *ad loc.*; pour l'art "alexandrin" de Lucrèce, voir surtout l'article du même auteur, *Doctus Lucretius*, Mnem 23 (1970), 366–392.

[36] Voir Roscher V 124, 59.

[37] Voir en général Roscher I 893–895, Friedreich, *op. cit.*, 103–105, et R. Hennig, *Altgriechische Sagengestalten als Personifikation von Erdfeuern und Vulkanischen Vorgängen*, Jahrb. des Deutschen Archäolog. Instit. 54 (1939), 230–246. Nous renvoyons à titre d'exemple à Palaiphatos 28 et à Verg., *Aen* VII 785–786: *Chimaeram* ... *Aetnaeos efflantem faucibus ignes.* Il faut rapprocher le vers III 1012 également des descriptions de l'Etna chez Lucrèce (I 722–724, VI 639, 681), où reviennent les mots *fauces* et *efflare*. Le lien entre le Tartare et la Chimère (et d'autres *variarum monstra ferarum*) se retrouve chez Virgile (*Aen.* VI 285–289).

du vers 1012 en le mettant en rapport avec les mots *lucis egestas* qui précèdent. Le manque de lumière n'est pas en lui-même un phénomène contre nature. Heinze a voulu sauver cette expression par le renvoi au III 25. Il l'a mentionné indûment, car le fait que les régions de l'Achéron n'existent pas, forme la conclusion des vers 1011–1012, non pas la preuve. Ce que Lucrèce veut mettre en évidence ici, c'est l'incompatibilité de deux idées, liées à la croyance aux "Ténèbres": l'absence de lumière et la présence d'un feu effroyable.

Le dernier exemple que nous discuterons, est la "vignette" au chant IV (580–594), où Lucrèce décrit et explique le mythe de Pan. La description est une sorte de lentille qui fait converger beaucoup d'aspects de ce mythe.[38] Les vers ont la première fonction de donner une explication rationaliste de la liaison entre Pan et la nymphe Echo. Pan est représenté comme l'aimable compagnon des Satyres, des Nymphes et des Faunes, tel que nous le rencontrons très souvent sur les peintures pompéennes. C'est l'atmosphère bucolique que le poète a su évoquer par ses vers.[39] Au début et à la fin de la description le caractère hétérogène de ces êtres fabuleux est indiqué (580 *capripedes*, 587 *semiferi*). Il sont eux-aussi des monstres qui violent les lois de la nature (590 *monstra ac portenta*). Les mythologues soulignent à juste titre le caractère bipolaire de Pan: "Pan ist schreckenerregend aber auch ein launiger, weinseliger Geselle im Gefolge des Dionysos".[40] Ce dernier aspect a été élaboré par Lucrèce dans le cadre de son explication de l'écho. Par contraire, Polyainos nous donne une explication "paléphatéenne" du mythe, qui part de l'aspect effrayant du dieu de la panique. Pan a été représenté par lui, au début de ses *Strategica*, comme le στρατηγὸς Διονύσου qui a appris à l'armée diony-

---

[38] Voir en général Herbig, *op. cit.* et Roscher III 1, 1475 sur les attributs du dieu (1479, 29 sur la couronne de pins, *pinea velamina* IV 587): pour le sujet dans la discussion philosophique, voir Philod., *Sign.* 48 (De Lacy, 73): καὶ μήτε Κενταύρους εἶναι μήτε Πᾶνας μήτ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων.

[39] Le début de la description lucrétienne rappelle *h.Hom.* 19, consacré à Pan: αἰγοπόδην, δικέρωτα φιλοκρότον ὅς τ' ἀνὰ πίση | δενδρήεντ' ἄμυδις φοιτᾷ χοροήθεσι νύμφαις ... (2–3). L'analyse donnée par E. Ackermann dans son livre récent *Lukrez und der Mythos* (Wiesbaden 1979), 108–110, selon laquelle Lucrèce se place ici dans "eine altgriechische Vorstellung der Nachtmahre", nous paraît tout à fait erronée; voir aussi notre compte rendu de ce livre dans Gnomon 55 (1983), 208–211. Notre article sur la critique des mythes chez Lucrèce forme en quelque sorte une réaction partielle sur le livre de M. Ackermann, qui, très caractéristiquement, a étudié les mythes chez Lucrèce sans avoir renvoyé une seule fois par ex. au lexique de Roscher!

[40] *Der kleine Pauly* IV (1972), 404.

siaque à semer la panique dans les rangs de l'ennemi par des cris retentissants de guerre.[41] Lucrèce nous le présente comme le joueur aimable de la flûte. Comme aux vers 1379–1411 du chant V, la campagne a été bucolisée par le poète. Remarquons que le silence et la solitude, traits caractéristiques d'une nuit ou d'un après-midi du Faune, sont incorporés dans la description aussi bien que dans l'explication (583 *taciturna silentia*, 591–592 *loca deserta ... sola*). Pour expliquer l'origine du mythe, Lucrèce se met à la place des créateurs de ces récits: créateurs et auditeurs sont captivés par les miracles. Son explication psychologique ne diffère pas au fond de celle que Palaiphatos a donnée au début de son recueil: γενομένων δέ τινα οἱ ποιηταὶ καὶ λογογράφοι παρέτρεψαν εἰς τὸ ἀπιστότερον καὶ θαυμασιώτερον, τοῦ θαυμάζειν ἕνεκα τοὺς ἀνθρώπους.

Les exemples de la critique des mythes chez Lucrèce constituent pour ainsi dire une longue série de "*praeteritiones*": le poète dénie ces récits tout en les évoquant dans toute leur grandeur et fascination irrésistibles. Ainsi il a su réunir dans son œuvre *Mythos* et *Logos*, poésie et philosophie. Lorsqu'à l'époque romantique la littérature et les sciences commençaient à être regardées comme "two cultures", ennemies séparées et aliénées l'une de l'autre,[42] le poète anglais John Keats formula ses plaintes bien connues sur le désenchantement du monde, causé par la nouvelle science de la nature (*Lamia* II 229 et suiv.). L'auteur du *De rerum natura* aurait pu réagir sur ces plaintes par une réponse négative:

No, not all charms fly
at the mere touch of cold philosophy.

---

[41] Polyainos I 2, repris dans *Excerpta Vaticana* 11 (*Mythographi Graeci* III 2, 92–93).

[42] Voir sur ce problème général du XXe siècle et les rapports entre la littérature latine et les sciences de la nature, P. H. Schrijvers, *Het lied van Iopas, Verbindingen van literatuur en natuurwetenschap in het Latijn* (Groningen 1978, en néerlandais).

4

L'HOMME ET L'ANIMAL

Aux vers 783–924 du chant V, qui traitent de l'origine du genre humain né de la terre (la phylogenèse), on trouve un grand nombre de concepts, de catégories et d'analogies tirées de la biologie ancienne. Voici la liste fondée sur mes recherches précédentes:

1. V 783–836 (genèse du genre humain hors de la terre)
   a. biologie comparée (analogie établie entre la croissance des plantes et celle des animaux et des êtres humains).
   b. invariabilité des espèces.
   c. génération spontanée.
   d. les trois modes de parturition (ovipare, vivipare, à l'état larvaire).
   e. nutrition.
   f. les soins donnés aux nouveaux-nés.
   g. cycle de la femme (et de la terre-mère): jeunesse, âge adulte (fertilité), vieillesse (stérilité).[1]

2. V 837–854 (tératologie, naissance de créatures déficientes)
   a. pas de survie à cause de l'absence de parties du corps indispensables.
   b. pas de procréation à cause de l'absence d'organes sexuels.[2]

3. V 855–877 (bipartition faite entre les animaux sauvages et les animaux domestiques)
   Chaque espèce est restée en vie grâce à son arme (organe, partie du corps) et caractère spécifiques qui lui permettent de se maintenir.

4. V 878–924 (la naissance de monstres hybrides a été, est et sera impossible)
   Des unions entre les différentes espèces (par ex. les centaures/hommes-chevaux) ne sont pas viables (réfutation rationaliste à laquelle est lié le nom de Palaiphatos).[3]

---

[1] P. 8 sqq. de ce volume.
[2] P. 16 sqq. de ce volume.
[3] P. 30 sqq. de ce volume.

Aux vers 1028–1090 du chant V, qui portent sur l'origine naturelle du langage, on retrouve les mêmes concepts, catégories et analogies tirées de la biologie ancienne:

a. biologie comparée (analogies établies entre l'enfant et le jeune animal, entre les animaux et les êtres humains).
b. liste des sons des différents animaux.
c. explication finaliste de l'emploi fait par les différents animaux de leur arme/organe/partie du corps spécifique.
d. le langage, arme spécifique de l'homme pour demeurer en vie.[4]

Au cours du chant IV Lucrèce discute un grand nombre de problèmes biologiques:

a. IV 824–857: explication antifinaliste et finaliste du fonctionnement des parties du corps (yeux, membres, langue, oreilles etc.), *antifinaliste* en ce qui concerne leur toute première création (phylogénétique) qui n'est pas due à une Nature ou à un Dieu providentiel mais à des rencontres accidentelles d'atomes, *finaliste* en ce sens que l'être humain, une fois formé avec des potentialités spécifiques, est capable de les traduire en acte "by trial and error". C'est l'homme qui est providentiel (cf. V 1342: *animo praesentire atque videre*) grâce aux *prolepseis* fondées sur ses expériences sensorielles, de sorte qu'il sait tirer profit des potentialités de son être et du monde autour de lui.

b. IV 858–1287: *Parva Naturalia*
   a. 858–876 nutrition.
   b. 877–906 marche des animaux.
   c. 907–961 sommeil.[5]
   d. 962–1036 (les rêves, 986 sqq. psychologie comparée: animaux-hommes).[6]
   e. 1037–1287 procréation, vie sexuelle, copulation (1197 sqq. biologie comparée: animaux-hommes), hérédité, stérilité.

Le chant III constitue en quelque sorte le *De anima* de Lucrèce:

a. 231 sqq. la nature triple de l'âme et la *quarta natura.*
b. 288–322 psychologie comparée (les différents caractères des animaux et des hommes).

---

[4] P. 57 sqq. de ce volume.
[5] P. 109 sqq. de ce volume.
[6] P. 146 sqq. de ce volume.

c. 417–829 aspects physiologiques de l'âme en rapport avec le corps.

C'est au chant II que l'on trouve le plus grand nombre de concepts, de catégories et d'analogies biologiques. Comme le chant II a comme thème unificateur le développement de l'individu (l'ontogenèse) et qu'abstraction faite de la naissance du genre humain hors de la terre, le développement des toutes premières générations humaines (la phylogenèse) s'est poursuivi selon les mêmes lois inébranlables de la nature que celui des générations plus tardives et actuelles, le chant II a un grand nombre de thèmes biologiques en commun avec la deuxième partie du chant V:

a. 62–79 croissance-dépérissement (*florescere-senescere*).
b. 251–293 l'existence du *clinamen*, illustrée par la marche des animaux qui commence dans le coeur pour se répandre à travers le corps.
c. 333–380 les différentes formes des atomes, illustrées par des exemples biologiques, tirés de la vie des animaux (digression sur les soins donnés aux nouveaux-nés) et de celle des plantes.
d. 525 sqq. nombre infini des atomes aux formes finies; le concept épicurien de l'*isonomia* (*aequalis tributio*) illustré par l'exemple biologique des éléphants qui sont rares (c'est-à-dire ils n'ont pas leur habitat) en Italie mais abondent aux Indes.
e. 569 sqq. croissance-dépérissement.
f. 600–699 nutrition.
g. 700–729 invariabilité des espèces, pas d'unions entre des espèces différentes.
h. 865 sqq. génération spontanée.
i. 1023 sqq. la croissance et le dépérissement du macrocosme expliqués par l'analogie tirée de la nutrition de l'homme.[7]

Au premier chant nous signalons les exposés suivants qui sont fortement empreints de la biologie:

a. 159–214 l'invariabilité des espèces, la notion de la semence (*semina rerum*).
b. 215–264 la nutrition et la croissance des plantes et des animaux.

---

[7] Cf. F. Klingner, *Philosophie und Dichtkunst am Ende des zweiten Buches des Lukrez*, Hermes 80 (1952), 3–31.

c. 585–598 l'invariabilité des espèces.
d. 830–920 la réfutation d'Anaxagore et du concept (biologique!) de l'*homoeomeria*, attribué à Anaxagore.

L'influence exercée par la biologie ancienne sur la pensée de Lucrèce se montre également dans plusieurs cas qui font preuve d'une connaissance détaillée des sciences anciennes de la vie. Il suffit de signaler à titre d'exemple la description de la naissance des cigales (V 803),[8] l'analogie—traditionnelle dans les écrits embryologiques de l'antiquité—établie entre la fonction du cordon ombilical et la racine d'une plante liée à la terre (V 808),[9] la description de l'*androgynes* (V 839)[10] ou celle de la trachée-artère (IV 529 *asperiora . . . arteria*).[11]

Il faut remarquer que plusieurs concepts biologiques que nous venons de signaler dans l'aperçu global, ont également été utilisés par Lucrèce dans des contextes symboliques et illustrent encore une fois la synthèse que notre poète s'est efforcé de réaliser entre le côté scientifique et le côté littéraire de son poème. Au prologue du chant V il va réfuter la valeur des exploits mythiques d'Hercule en soulignant que toutes ces bêtes sauvages que le héros aurait tuées, vivent dans des régions désertes. Il en conclut (V 38): *si non victa forent quid tandem viva nocerent?*[12] Il a l'air de s'inspirer d'un fait évident, mentionné dûment par exemple par Aristote dans son *Histoire des animaux*, VII 28, portant sur la répartition des animaux suivant les lieux. Dans la deuxième partie du même prologue les bêtes sauvages figurent comme symboles des passions désastreuses qu'Epicure a chassées et domptées (V 49–50: *expulerit, subegerit*) sans armes par sa seule parole (50: *dictis, non armis*). C'est donc grâce à l'arme spécifique de l'homme, le langage, (cf. le ton emphatique du vers 51: *nonne decebit hunc hominem numero divom dignarier esse?*) qu'Epicure, ce *Graius homo*, a sauvé l'humanité. Le rôle pacificateur du langage sera souligné par Lucrèce également dans sa reconstruction de la phylogenèse du genre humain (V 1022–1023):

---

[8] P. 9 de ce volume.
[9] P. 12 de ce volume.
[10] P. 20 de ce volume.
[11] Cf. Cic. *N.D.* II 136: *sed cum aspera arteria* (*sic enim a medicis appellatur*) et Pease *ad loc.*
[12] Cf. l'emploi que Lactance (sans doute à l'instar de Lucrèce) a fait de cette donnée biologique dans son argumentation téléologique et anti-épicurienne dans son traité *De opificio dei* 2.5: *si qua vero in praedam maioribus cedunt, ne tamen stirps eorum funditus interiret, aut in ea sunt relegata regione, ubi maiora esse non possunt. . . .*

vocibus et gestu cum balbe significarent
imbecillorum esse aecum misererier omnis.

Sans les traités (*foedera*) résultant du développement de la faculté parlante, le genre humain eût dès lors entièrement disparu . . . (V 1026–1027). On rencontre le même symbolisme dans la deuxième partie du prologue du chant I (l'hymne à Vénus 29 sqq.). Là, le poète prie que le dieu Mars, conducteur 'des bêtes sauvages' de la guerre (32: *belli fera moenera*), se laisse vaincre (32–34: *Mavors armipotens . . . devictus*) par les douces paroles (39: *suavis ex ore loquellas*) de la déesse de sorte que les farouches travaux de la guerre (29: *fera moenera militiai*) s'apaisent assoupis (30: *sopita quiescant*).

Dans la première partie de l'hymne à Vénus, Lucrèce décrit le rut des animaux au printemps. Le fait que, dans ce contexte, le poète se tait de la vie amoureuse des hommes, ne doit pas être expliqué—comme on l'a fait dans des études lucrétiennes d'inspiration freudienne—comme un cas de refoulement de la part de Lucrèce. Cette partie constitue une élaboration poétique d'un fait biologique et évident, dûment mentionné par ex. par Aristote dans son *Histoire des animaux* (V 8, 542 a 18 sqq. portant sur les époques de l'accouplement):

> en tout cas la nature veut que chez la plupart d'entre eux [sc. les animaux] cette union se fasse vers la même époque, au moment du passage de l'hiver à l'été, c'est-à-dire au printemps, saison pendant laquelle la plupart des animaux, ailés, terrestres et nageurs, sont portés à s'unir. . . . Mais c'est surtout l'homme qui fait l'amour en toute saison. (trad. P. Louis)

De ce fait, l'homme ne trouve pas de place dans l'hymne printanier qui ouvre le *De rerum natura*!

Dans l'explication allégorique du culte de Cybèle se trouvent les vers suivants qui concernent les rapports entre les parents et les enfants (II 604–605):

adiunxere feras quia quamvis effera proles
officiis debet molliri victa parentum.

Dans les traductions d'Ernout et de Bailey et dans le commentaire de Leonard-Smith il règne une certaine confusion quant à l'interprétation des mots *officiis parentum* (Bailey: "by the loving care of parents;" Ernout: "par les bienfaits des parents;" Leonard & Smith: "for the reverse process, whereby harshness and arrogance of parents are softened by their children, see V 1017–1018"). Selon ces traductions et interprétations il s'agirait des soins donnés aux enfants (*proles*) par

leurs parents. Ainsi la tendance de la prescription allégorique serait répétée aux vers II 614–615:

> Gallos attribuunt, quia, numen qui violarint
> matris et *ingrati genitoribus* inventi sint...

Etant donné que selon la conception de Lucrèce la phylogenèse du genre humain est dans l'ordre chronologique la toute première ontogenèse individuelle, le processus d'adoucissement décrit au chant V (1014 sqq.: *tum genus humanum primum mollescere coepit*) est identique à celui qui se lit aux vers II 604–605, c'est-à-dire toute lignée, si farouche soit-elle, doit s'adoucir et se dompter (une fois que celle-ci est devenue adulte et s'est reproduite elle-même) par leurs devoirs parentaux vis-à-vis de leurs propres enfants. Remarquez qu'après la naissance du genre humain hors de la terre, la Terre-Mère est douce également au bénéfice de ses enfants (V 780–781: *mollia terrae arva*, 817: *molli lanugine abundans*).

L'aperçu précédent justifie, à notre avis, la conclusion selon laquelle—abstraction faite même des aspects médicaux du *DRN* (par ex. la description de la peste au chant VI, celles de l'épilepsie, de l'ivresse, de la léthargie etc. au cours du chant III)—une grande partie du poème de Lucrèce est empreinte de la *biologie.* Cette constatation pose le problème de savoir quel a été le degré de la connaissance et de l'intérêt d'Epicure et de l'école épicurienne en ce qui concerne la biologie.

Dans la collection d'Usener les attestations qui témoignent d'une connaissance et d'un intérêt de ce genre, sont peu nombreuses: fr. 325–328: *de somno et somniis*, 329–332: *de generatione*, 333: *de origine generis humani*, 334–335: *de loquella.* En plus, dans cette petite liste deux attestations sont d'un caractère douteux en ce sens que le nom d'Epicure paraît avoir été substitué à celui de Lucrèce. C'est le cas au fragment 333 Us. où le témoignage de Censorinus (*De die nat.* 4.9) sur l'origine du genre humain hors de matrices fixées à la terre par des racines est plutôt une paraphrase du texte de Lucrèce (V 808).[13] Une substitution pareille est également très vraisemblable, à notre avis, au fragment 327 Us., où le commentateur médiéval de Lucain (*Commenta Lucani* VII 8) ou plutôt sa source s'est inspiré de l'explication des rêves que l'on trouve dans le *DRN* IV 962 sqq. Il faut remarquer aussi que dans le fragment 332 Us. l'opinion attribuée à Epicure sur la nutrition de l'embryon par des mamelons qui se trouvent dans la matrice,

[13] Cf. J. H. Waszink, *La création des animaux dans hucrèce*, RBPhH 42 (1964), 48–56.

est différente de celle de Lucrèce, d'autant plus que l'emploi du terme *radicibus* (V 808) reflète chez ce dernier une connaissance de l'analogie, établie traditionnellement dans des écrits médicaux (plus tardifs) et par Aristote, entre la fonction de la racine chez les plantes et celle du cordon ombilical chez les femmes enceintes.

Un autre cas de divergence entre Epicure et Lucrèce a été signalée par F. Solmsen à propos du fragment 293 Us.:

> Epicurus' own and more specific view was that ἀνάδοσις (i.e. the distribution of food in the body) comes about by the same rather complicated process which accounts for the attraction of iron by the magnet stone. Of this view no trace is to be found in our section (référence au *DRN* VI 946: *diditur in venas cibus omnis*, IV 955; II 1136).[14]

Notre impression provisoire selon laquelle le grand nombre de thèmes et de concepts biologiques dans le *DRN* est plutôt une contribution personnelle et originale par Lucrèce à l'élaboration de la doctrine de son Maître, est renforcée par l'absence totale de thèmes biologiques dans la reconstruction du *Peri phuseôs* d'Epicure, telle qu'elle a été proposée par D. Sedley et généralement reprise par M. Erler dans le grand volume *Die Philosophie der Antike 4, Die hellenistische Philosophie* 1.[15] De la même façon on ne trouve dans l'aperçu fait par M. Erler de l'histoire de l'école épicurienne aucune référence à la biologie, à l'exception d'un seul cas: Asclepiades Bithynicus, caractérisé par M. Erler—à juste titre selon nous—en ces mots: "sein Einfluß erstreckte sich auch auf Lukrez, allerdings weniger als Lehrer, sondern eher als Vorbild um Physiologie und Pathologie des Menschen im Rahmen der Physik und Mechanik zu erklären."[16]

A côté de ces cas de divergence entre Epicure, l'école épicurienne et Lucrèce il existe un grand thème biologique que le poète romain a en commun avec le Maître et ses condisciples: celui de la semence (σπέρματα, *semina rerum*), aussi bien sur le plan atomiste en général que sur celui de la procréation humaine.[17] Cette constatation est renforcée

---

[14] F. Solmsen, *Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos*, AJPh 74 (1953), 39 et note 19.

[15] (1994) 203–363.

[16] *O.c.* 276–277.

[17] L'attention donnée aux problèmes spermatologiques à l'école épicurienne se reflète dans *PHerc.* 908/1390 "sulla procreazione" (cf. E. Puglia, *Verso una nuova edizione dell'opera adespota sulla procreazione conservata da PHerc. 908/1390*, in A. H. S. El-Mosalamy (éd.), *Proceed. of the XIXth Intern. Congr. of Papyr.* (Cairo 1992), 179–188; je dois cette référence à mon collègue T. Dorandi); voir aussi la fin de la scolie *ad* Epic. *Ep. ad Hdt.* 66.

aussi bien par la présence d'*Epicurus* ou d'*Epicurei* dans les *Doxographi Graeci* de Diels dans l'aperçu de certaines doctrines spermatologiques et embryologiques, qui sont dûment notées par Usener, et par leur absence totale dans d'autres paragraphes portant sur des problèmes biologiques plus détaillés.

Parmi les développements biologiques dans le *DRN* on décèle deux concepts importants que la biologie lucrétienne a en commun avec celle d'Aristote: 1. l'intérêt porté par tous les deux à la biologie (et la psychologie) comparée;[18] 2. l'explication finaliste de l'emploi (non pas de la toute première création) des parties du corps (cf. *DRN* V 1033: *sentit enim vis quisque suas quoad possit abuti*).[19] Dans la deuxième partie de notre exposé nous voudrions tirer l'attention sur 4 exemples pris du *DRN*, qui témoignent des efforts de Lucrèce pour faire une sorte d'intégration entre la physique atomiste d'Epicure et la biologie aristotélicienne.

1. Après avoir appuyé l'existence du libre arbitre par une référence à la marche des animaux (II 263 sqq.) Lucrèce explique le principe de cette marche au chant IV (877 sqq.) en ces termes:

> nunc qui fiet uti passus proferre queamus
> cum volumus . . .
> dico animo nostro primum simulacra meandi
> accidere atque animum pulsare, ut diximus ante.
> inde voluntas fit . . .

C'est D. Furley[20] qui a rapproché l'explication lucrétienne d'un texte pris du traité *De motu animalium* d'Aristote (702 a 10–21):

> . . . διὰ τοῦτο δ'ἅμα ὡς εἰπεῖν νοεῖ ὅτι πορευτέον καὶ πορεύεται ἂν μή τι ἐμποδίζῃ ἕτερον, τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἡ δ'ὄρεξις τὰ πάθη, τὴνδ' ὄρεξιν ἡ φαντασία, αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι'αἰσθήσεως . . .

Le savant britannique y ajoute le commentaire suivant:

> It will be seen that Lucretius' discussion of voluntary movement is an Atomist's commentary on this passage, or at least on the doctrine contained in it. His example—walking—is the same as Aristotle's. Both

[18] Cf. U. Dierauer *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam 1977), 100–161.
[19] Voir pour l'interprétation de ce vers, pp. 72–75 de ce volume.
[20] D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton 1967), 218–219.

> of them stress the mental picture which starts off the reaction; Lucretius speaks of the *imago*, Aristotle of *phantasia* . . .

On peut poursuivre ce rapprochement en ajoutant que "la petite cause qui est à l'origine de grands mouvements" est un thème cher à Aristote et Lucrèce et illustré par tous les deux à l'aide de l'exemple du gouvernail d'un navire (Aristot. *MA* 701 b 25):

> ὅτι δὲ μικρὰ μεταβολὴ γινομένη ἐν ἀρχῇ μεγάλας καὶ πολλὰς ποιεῖ διαφορὰς ἄποθεν, οὐκ ἄδηλον· οἷον τοῦ οἴακος ἀκαριαῖόν τι μεθισταμένου πολλὴ ἡ τῆς πρώρας γίνεται μετάστασις.

Cet exemple a été repris comme problème mécanique par Aristote dans ses *Mechanica* (850 b 28: διὰ τί τὸ *πηδάλιον μικρὸν* ὄν . . . ὥστε ὑπὸ *μικροῦ οἴακος καὶ ἑνὸς ἀνθρώπου δυνάμεως* . . . μεγάλα κινεῖσθαι μεγέθη πλοίων;).[21] L'ensemble de ces deux textes d'Aristote paraît avoir été à la base de l'exposé de Lucrèce aux vers IV 898 sqq.:

> nec tamen illud in his rebus mirabile constat,
> *tantula* quod *tantum* corpus corpuscula possunt
> contorquere et onus totum convertere nostrum . . .
> et *manus una* regit quantovis impete euntem
> atque *gubernaclum* contorquet quolibet *unum.*

Cette impression selon laquelle on aurait affaire ici avec un emprunt direct d'Aristote chez Lucrèce, se renforce quand on se rend compte que plus loin dans le même exposé (IV 905–906) se retrouve le même exemple des poulies (*troclea*/τροχιλέα) et que le mot *machina* peut être considéré comme une allusion à la source grecque, c'est-à-dire aux *Mechanica* (853 a 32) d'Aristote:

> Διὰ τί, ἐάν τις δύο *τροχιλέας* ποιήσας . . . θάτερον δὲ ᾖ προσερηρεισμένον ἢ προστεθειμένον κατὰ τὰς τροχαλίας, ἐὰν ἕλκῃ τις τῇ ἀρχῇ τοῦ καλωδίου, *μεγάλα βάρη* προσάγει, κἂν ᾖ *μικρὰ* ἡ ἕλκουσα *ἰσχύς*;

cf. IV 905–906:

> multaque per *trocleas* et tympana *pondere magno*
> commovet atque *levi* sustollit *machina nisu.*

2. Aux vers 830 sqq. du chant I Lucrèce présente la doctrine d'Anaxagore en ces termes:

---

[21] Voir aussi pour ce rapprochement d'Aristote et de Lucrèce J. Pigeaud, *La physiologie de Lucrèce*, REL 58 (1980), 179–183.

> nunc et *Anaxagorae* scrutemur *homoeomerian*
> quam Grai memorant...
> principio, rerum quam dicit homoeomerian
> *ossa* videlicet e pauxillis atque minutis
> ossibus hic et de pauxillis atque minutis
> visceribus *viscus* gigni *sanguenque* creari
> sanguinis inter se multis coeuntibus guttis...

Le texte a été discuté par W. Rösler et M. Schofield dans le cadre de leurs efforts de placer respectivement Lucrèce et Anaxagore dans la tradition doxographique.[22] A propos du témoignage de Simplicius Schofield parle d'une réminiscence d'Aristote; sur les vers *DRN* I 830 sqq. Rösler donne le commentaire suivant:[23]

> nun lehrt jedoch die Wortgeschichte des hier verwandten Terminus rasch, dass die Zuweisung von homoeomeria an Anaxagoras zu Unrecht erfolgt, es sich dabei vielmehr um einen Irrtum handelt, der auch bei anderen Autoren begegnet und der anscheinend auf einer Fehlinterpretation bestimmter Aristotelischer Formulierungen beruht. Von *homoiomerês* ist das Substantivum *homoiomereia* abgeleitet, das erstmals bei Epikur belegt ist, und zwar im Singular und ohne Verbindung mit Anaxagoras.

A l'instar de D. Lanza, Schofield a proposé une source épicurienne pour cette tradition doxographique dont Lucrèce ferait partie. Le savant britannique souligne que Lucrèce, de même qu'Epicure, a utilisé le substantif *homoeomeria* au singulier et au même sens abstrait qu'Epicure lui a prêté ("as having the same abstract force bestowed on it by Epicurus").[24] Or, cette différence entre le singulier et le pluriel (utilisé dans des sources doxographiques plus tardives que Lucrèce), constatée par Schofield, est sans intérêt pour le texte de Lucrèce puisque les vers qui suivent pour expliquer la terminologie (*ossa* ... *e pauxillis atque minutis ossibus, de pauxillis atque minutis visceribus viscus*), font ressortir que le poète romain utilise effectivement le terme *homoiomeria* pour décrire les *archai* matérielles et se place de ce fait dans un développement plus tardif. Dans le cadre de notre exposé il suffit de constater qu'Epicure a été le premier d'utiliser le terme d'*homoiomeria*, mais sans le mettre en rapport avec la doctrine d'Anaxagore et non plus avec la

---

[22] W. Rösler, *Lukrez und die Vorsokratiker: Doxographische Probleme im I. Buch von "De Rerum Natura"*, Hermes 101 (1973), 48–64, réimpr. in: C. J. Classen (éd.), *Probleme der Lukrezforschung*, Olms Studien 18 (Hildesheim-Zürich-New York 1986), 57–73, M. Schofield, *Doxographica Anaxagorea*, Hermes 103 (1975), 2 sqq.

[23] *Art. cit.* 58.

[24] Schofield, *art. cit.* 5 et note 17.

doctrine *biologique* d'Aristote. En effet, ce que Rösler et Schofield[25] ont ignoré, c'est qu'Aristote lui-même a transféré l'emploi technique, c'est-à-dire biologique, du terme à son explication de la doctrine d'Anaxagore (cf. *De caelo* 302 a 28 = 59 DK 43: Ἀ. δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, λέγω δ' οἷον *σάρκα* καὶ *ὀστοῦν* καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον). Son traité sur l'histoire des animaux ouvre justement par l'opposition centrale entre *homoiomerês* et *anhomoiomerês* (*HA* I 1, 486 a 5: τῶν ἐν τοῖς ζῴοις μορίων τὰ μέν ἐστιν ἀσύνθετα, ὅσα διαιρεῖται εἰς ὁμοιομερῆ, οἷον *σάρκες εἰς σάρκας*. . .). C'est ce transfert fait par Aristote lui-même que Lucrèce a suivi—directement ou plutôt indirectement vu le nombre de témoignages doxographiques grecs—aux vers 830 sqq. du chant I.

3. Aux vers 527 sqq. du chant II Lucrèce va démontrer que les atomes de formes semblables sont en nombre infini:

> . . . primordia rerum,
> inter se simili quae sunt perfecta figura,
> infinita cluere.

Comme Ernout & Robin et Bailey le signalent dans leur commentaire *ad loc.*, Lucrèce se sert dans sa démonstration du principe de *l'isonomia,* c'est-à-dire de l'égale distribution des choses et des êtres à travers le monde, qu'Epicure semble avoir le premier formulé.[26] Cependant, l'illustration concrète que Lucrèce présente de ce principe, a été empruntée du monde des animaux (II 532–540):

> nam quod rara vides magis esse animalia quaedam
> fecundamque magis naturam cernis in illis
> at regione locoque alio terrisque remotis
> multa licet genere esse in eo numerumque repleri,
> sicut quadrupedum cum primis esse videmus
> in genere anguimanus elephantos, India quorum
> milibus e multis vallo munitur eburno,
> ut penitus nequeat penetrari: tanta ferarum
> vis est quarum nos per pauca exempla videmus.

---

[25] Cf. toutefois Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge 1980), 153 et note 39.

[26] Voir aussi pour ce concept K. L. McKay, *Animals in War and Isonomia,* AJPh 85 (1964), 127–128.

Dans cet exemple on retrouve plusieurs données dont l'ensemble suggère une provenance (directe ou indirecte) aristotélicienne-péripatéticienne. Tout d'abord, Lucrèce s'inspire encore une fois du thème biologique de la répartition et des différences des animaux suivant les lieux (cf. Arist. *HA* VIII 28). Parmi les références nombreuses faites aux éléphants par Aristote (deux colonnes dans l'*Index Aristotelicus* de Bonitz) on trouve la notice selon laquelle ce sont les habitants de l'Inde qui se servent d'éléphants pour faire la guerre (*HA* IX 1,610 a 19: χρῶνται δ'οἱ Ἰνδοὶ πολεμιστηρίοις . . .). Le savant grec parle longuement de l'arme spécifique de l'éléphant: les défenses énormes (*HA* II 5, 501 b 30 sqq.). Au vers II 537–538 (*India quorum milibus e multis vallo munitur eburno*: "l'Inde les nourrit par milliers innombrables et s'en fait un *rempart d'ivoire*"), il s'agit d'une élaboration poétique et amplifiée d'un fait biologique (cf. pour l'expression *vallo munitur eburno* le vers V 27 qui ressortit également au thème de la répartition des animaux: *hydra venenatis posset vallata colubris*) et c'est en vain que l'on a essayé de trouver des parallèles historiques-ethnographiques pour ce "rempart d'ivoire", image grandiose des "défenses" des éléphants, où se réunissent chez Lucrèce le savoir biologique et le génie poétique. C'est ce qui vaut également pour l'expression *anguimanus* ("a magnificent epithet," Bailey *ad loc.*), désignant la trompe de l'éléphant, analogue à la main humaine, et inspirée par une donnée qui provient finalement de la biologie aristotélicienne (*PA* I 16,658 b 33: ὁ δ'ἐλέφας... *Μυκτήρ* γάρ ἐστιν ᾧ τὴν τροφὴν προσάγεται, *καθάπερ χειρὶ* χρώμενος, πρὸς τὸ στόμα ... καὶ χρῆται καθάπερ ἄν εἰ *χειρί*.)

4. Aux vers 282 sqq. du chant III Lucrèce continue son exposé sur la nature de l'âme. Conformément à la doctrine d'Epicure, il s'est efforcé—au paragraphe qui précède (III 231 sqq.)—de prouver que cette nature est triple, composée de trois substances (*calor, ventus, aer*) augmentées d'une quatrième sans nom. Aux vers III 282–287 il stipule que telle ou telle de ces trois substances prédomine, telle autre est subordonnée pour que leur ensemble arrive à réaliser une certaine unité. Afin d'illustrer cette thèse, il nous présente trois cas de la prédominance d'un de ces trois composants: 1. *plus calidi*, manifesté par la colère (*ira*), 2. *plus venti*, manifesté par la crainte (*formido*), 3. *plus aëris*, manifesté par la tranquillité (III 288–293). Ensuite, sa description—très poétique d'ailleurs—des trois exemples concrets de cette prédominance aboutit au fond à un court exposé de psychologie comparée:

plus calidi/ira: ex. le lion (*vis violenta leonum*), *plus venti/horror*: ex. le cerf (*ventosa cervorum frigida mens*), *plus aëris*/tranquillité (cf. *placido*, 302): ex. le bœuf (*natura boum*). La description de cette triade tirée du monde des animaux est suivie de la phrase lapidaire: *sic hominum genus est* (307).

Aux vers 741 sqq. du chant III, paragraphe qui porte sur l'hérédité des traits de caractère, il explique l'invariabilité des caractères des animaux par le fait que dans chaque germe, dans chaque espèce, réside une âme déterminée qui partage la croissance de chaque corps. Lucrèce reprend ici les exemples de la violence courroucée des lions et l'instinct de la fuite chez les cerfs (*acris violentia leonum, fuga cervis*, III 741–742). Toutefois, l'exemple de l'indolence du bœuf, bien choisi aux vers III 302–306 pour illustrer la prédominance de l'air paisible dans l'âme, a été remplacé par celui de la ruse des renards (*vulpes dolus*, 742). Il appuie sa thèse sur l'hérédité des caractères par une argumentation *ex absurdo*: si cela n'était pas le cas:

> effugeret canis Hyrcano de semine saepe
> cornigeri incursum cervi, tremeretque per auras
> aeris accipiter fugiens veniente columba,
> desiperent homines, saperent fera saecla ferarum.

Au vers III 753 il formule l'opposition fondamentale entre les hommes et les bêtes: la possession/privation de la *raison*. Cette même opposition se trouve à la base de son affirmation par laquelle il termine son exposé sur les différences des caractères (qui sont en principe invariables): "s'il subsiste en nous (sc. êtres humains) des traces de notre première nature que la *ratio* est incapable d'effacer, elles sont si faibles que rien véritablement ne saurait nous empêcher de mener une vie digne des dieux." A cause des liens entre les deux paragraphes (III 282; III 741), nous sommes d'avis que le mot *ratio* (III 321) ne désigne pas en premier lieu, d'une façon plus restreinte, "la philosophie" ou même "la philosophie épicurienne"—comme on l'a généralement supposé dans les commentaires *ad loc.*—, mais plutôt, plus généralement, la raison humaine.

Aux vers 855 sqq. du chant V, paragraphe qui traite de la phylogenèse des espèces des animaux, on rencontre les mêmes exemples des différents caractères des animaux, utilisés maintenant à l'appui de la thèse selon laquelle de nombreuses espèces ont disparu dès leur première origine à cause de l'absence d'une certaine capacité, liée à leur caractère, qui ne leur permettait pas de rester en vie et de se créer une descendance. Parmi les espèces qui dès l'origine ont subsisté, Lucrèce cite les lions—grâce à leur férocité courageuse (*virtus*)—, les

renards—grâce à leur ruse (*dolus*)—et les cerfs—grâce à la vitesse de leur fuite (*fuga*)—. Les animaux domestiques, protégés par l'homme à cause de leur utilité, doivent leur salut également à leur caractère paisible, fait pour la domestication. Lucrèce nous cite les chiens au sommeil léger, au cœur fidèle (*at levisomna canum fido cum pectore corda*, 864) et les bêtes de somme et de trait parmi lesquelles nous retrouvons les boeufs (865–866).

Nous croyons qu'à l'origine de ces trois exposés de Lucrèce, qui forment un ensemble cohérent et systématique, se trouve directement ou indirectement, un texte de base sur les caractères des animaux, à savoir Aristote, *Histoire des animaux* I 1,488 a 12 sqq. (cf. *HA* VIII 1,588 a 16 sqq.):

> διαφέρουσι δὲ καὶ ταῖς τοιαῖσδε διαφοραῖς κατὰ τὸ ἦθος:
> τὰ μὲν γάρ ἐστι *πρᾶα* καὶ δύσθυμα καὶ οὐκ ἐνστατικά, οἷον *βοῦς*...
> τὰ δὲ φρόνιμα καὶ *δειλά*, οἷον *ἔλαφος*...
> τὰ δ'ἐλευθέρια καὶ *ἀνδρεῖα* καὶ εὐγενῆ, οἷον *λέων*...
> καὶ τὰ μὲν *πανοῦργα* καὶ κακοῦργα, οἷον *ἀλώπηξ*
> τὰ δὲ θυμικὰ καὶ *φιλητικὰ* καὶ θωπευτικά, οἷον *κύων*
> [τὰ δὲ πρᾶα καὶ τιθασσευτικά, οἷον *ἐλέφας*]
> ...
> *βουλευτικὸν* δὲ μόνον *ἄνθρωπός* ἐστι τῶν ζῴων.

Une comparaison typologique entre ces trois exposés de Lucrèce et celui d'Aristote montre le caractère essentiellement paraphrastique du *De rerum natura*.[27] Le(s) texte(s) de base sont en prose. Lucrèce fait une sélection judicieuse, adaptée au propre contexte argumentatif. Aux vers III 314–318 le poète avoue lui-même qu'il est très difficile, sinon impossible de lier tous les caractères différents des animaux ou des hommes aux trois substances de l'âme (*calor, ventus, aer*), ce qui est au fond un *testimonium paupertatis* pour son propre exposé psychologique. Les exemples mentionnés brièvement par Aristote sont devenus chez Lucrèce de vraies vignettes de grande force évocatrice. La notice sur l'homme (βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζῴων) a été tournée en une affirmation finale d'ordre éthique et protreptique, conformément à la tendance générale du *De rerum natura*. Comme l'*Histoire des animaux* a été assez populaire et connu à l'époque hellénistique,[28] nous ne voulons pas exclure que Lucrèce a eu une connaissance

[27] Voir pp. 167–168 de ce volume pour une caractérisation plus détaillée de Lucrèce en tant que poète paraphrastique.

[28] Cf. P. Louis, *Aristote, Histoire des Animaux*, tome I, livres I–IV (Paris 1964), Introduction VII–IX.

directe de ce traité aristotélicien. Pour un Latiniste qui s'efforce de mieux comprendre le texte du *DRN*, il suffit de constater la grande influence exercée par la biologie aristotélicienne sur la pensée de Lucrèce, comme nous espérons l'avoir démontré dans cet exposé. Directement ou indirectement? Cette question reste ouverte, étant donné le caractère fragmentaire de la tradition à l'époque hellénistique. En tout cas il nous semble improbable que sur ce point Lucrèce se serait inspiré directement d'Epicure lui-même.

5

L'ORIGINE DU LANGAGE
(*DRN* V 1019–1090)[1]

I. Dans ses notes explicatives au *Cratyle* de Platon,[2] Proclus fait observer à juste titre que, pour ce qui est de l'emploi du terme φύσει dans la pensée ancienne sur le langage, il faut faire une distinction entre les théories concernant les rapports entre les mots et les choses (portant sur le fameux problème de la rectitude des mots) et celles qui s'occupent de l'origine du langage. Cet avertissement de Proclus a été répété à plusieurs reprises, p. ex. par Giussani et J. H. Dahlmann,[3] et ce sont surtout ces deux derniers qui ont souligné avec raison que les théories "φύσει" d'Epicure et de Lucrèce portent en premier lieu sur le problème historique de l'origine. Néanmoins, les deux significations que le terme peut prendre, n'ont pas été toujours nettement différenciées l'une de l'autre dans des discussions modernes des théories linguistiques de l'épicurisme. M. Dahlmann lui-même, bien qu'il fasse

---

[1] Nous renvoyons aux commentaires bien connus du *De rerum natura* par le nom d'auteur. En plus nous utilisons les abréviations suivantes:

Boyancé	P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963)
Dahlmann	J. H. Dahlmann, *De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capita duo* (diss. Leipzig 1928)
Daremberg	*Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, trad. par Ch. Daremberg (Paris 1854)
Giussani	C. Giussani, *Studi Lucreziani* (Turin 1896), ch. XII *L'origine del linguaggio*
Heinimann	F. Heinimann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basel 1945)
Konstan	D. Konstan, *Some Aspects of Epicurean Psychology* (Leiden 1973)
Offerman	H. Offerman, *Lukrez V 1028–1090*, RhM 115 (1972), 150–156
Pellicer	A. Pellicer, *Natura, Étude sémantique et historique du mot latin* (Paris 1966)
Perelli	L. Perelli, *La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio*, Atti Acc. d. Scienze di Torino 101 (1966–1967), 117–285
Schrijvers	P. H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas, Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam 1970)
Spoerri	W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel 1959)
Westphalen	K. Westphalen, *Die Kulturentstehungslehre des Lukrez* (diss. München 1957)

[2] *Ex Procli Scholiis in Cratylum Platonis Excerpta*, ed. J. Fr. Boissonade (Leipzig-Leiden 1820), 8.

[3] Giussani 271, Dahlmann 8, n. 1.

remarquer plus d'une fois "Epicuri φύσει non ad res spectat", ajoute l'observation que, selon Epicure, les premiers sons du langage, produits de façon naturelle par les premiers hommes, auraient été ἐναργεῖς pour tous "quod naturaliter cum eadem re . . . eandem vocem coniungunt".[4] C'est une extrapolation de la part de M. Dahlmann, qui nous semble erronée puisqu'elle est démentie par Epicure lui-même disant dans sa *Lettre à Hérodote* (75–76) que la toute première phase du développement du langage a retenu un grand nombre d'ἀμφιβολίαι qui furent consciemment éliminées à un stade plus tardif. Le commentaire de Robin (*ad DRN* V 1041) a également prêté à confusion par le fait que le commentateur français a renvoyé dans sa discussion à la théorie "θέσει" de Démocrite qui, comme P. Boyancé et avant lui K. Westphalen l'ont bien observé,[5] a pour objet la rectitude des mots. Pourtant, M. Boyancé a part à la confusion en remarquant dans sa critique de Robin que Lucrèce ne paraît pas mettre en cause la rectitude du langage et que la question est pour lui de savoir à quoi est due cette rectitude. Non, Lucrèce se contente de dire qu'il y a des liens entre les mots et les sensations provoquées par les choses (*DRN* V 1058, 1090), mais il se tait sur le caractère de ces rapports. De ce problème-là, d'ordre logique et épistémologique, il ne s'en occupe pas. Dans l'étude récente de D. Konstan,[6] on rencontre de nouveau une tentative, à notre avis vouée à l'échec, pour insérer la théorie de la rectitude des mots dans la pensée de Lucrèce sur le langage. La conclusion de M. Konstan, selon laquelle pour Epicure et Lucrèce "words have ultimately some natural or intuitive connection with external things and that their right meanings can be recovered by attending to the original conception associated with each sound", est réfutée de nouveau par les paragraphes 75 et 76 de la *Lettre à Hdt.* où il est question d'ἀμφιβολίαι dans l'emploi primitif du langage. A cause de ce témoignage d'Epicure lui-même, il nous est impossible de nous raccorder à l'opinion de M. Konstan que la phase-φύσει (celle du langage primitif) est exaltée par Epicure et Lucrèce pour sa rectitude et la phase ultérieure de θέσει est critiquée pour l'absence de cette rectitude.[7] Les opinions de Giussani et de

[4] Dahlmann 41–42.

[5] Democr. 55 B 26 (= Proclus, *Schol. in Crat.* 7), Boyancé 245, Westphalen 54–55.

[6] Konstan 48–51.

[7] Il nous est également impossible d'admette, comme le fait M. Konstan pour appuyer sa thèse (52, n. 51), que dans la *Lettre à Hdt.* 38 où Epicure exige la clarté dans le langage des écrits scientifiques (ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον

M. Dahlmann restent ainsi toujours valables: les théories d'Epicure et de Lecrèce ont trait au problème de l'origine et du premier développement de la faculté de la parole. Les vers V 1011–1027 nous en esquissent les circonstances socio-historiques. On peut conclure de ce paragraphe que, sur le point des possibilités de communication, Lucrèce représente les hommes primitifs—déjà adultes et en possession d'une famille—comme des enfants qui commencent de parler (*vocibus et gestu cum balbe significarent* V 1022).[8] Aux vers 1030 sqq., l'origine et l'évolution du langage dans le genre humain sont expliquées à l'aide d'une analogie tirée du monde visible, à savoir du processus de développement que l'on peut observer chez l'individu dans la première phase de sa vie. De même que dans la pensée lucrétienne sur l'origine de la vie humaine (V 780–820),[9] l'origine et l'évolution ontogénétiques servent d'illustration et de preuve à l'appui d'une thèse concernant un aspect de l'origine et de l'évolution phylogénétiques. Il est évident qu'à partir des vers 1028 sqq. le problème de l'origine est traité par Lucrèce d'un point de vue physiologique. Dans l'exposé qui suit, nous voulons reprendre l'interprétation des vers 1028 sqq. (spéc. 1028–1040) à l'aide d'une analyse approfondie du texte en question, complétée par l'étude d'autres textes de Lucrèce, d'Epicure et d'autres philosophes et savants anciens, pour autant qu'ils touchent le côté physiologique du problème.

2. V 1028–1029: at varios linguae sonitus natura subegit
mittere et utilitas expressit nomina rerum.

A notre avis, Bailey a eu raison de souligner dans l'introduction au paragraphe en question: "Lucr. seems, indeed, to have the idea of two stages within this first stage, or at least of two component parts

φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν), le mot πρῶτον désigne "original" (au sens historique) de sorte que la pensée épicurienne s'identifierait avec la théorie du Stoa et de Varron sur les *prima verba*. Dans ce contexte épistémologique, πρῶτον paraît avoir un sens logique: "the first undemonstrable propositions on which all future conclusions rest" (cf. LSJ 1535 *s.v.* πρότερος avec des renvois à Arist. *Top.* 100 b 18 et *APo.* 71 b 26; cf. aussi la juxtaposition πρώτως καὶ κυρίως p. ex. *EN* 1157 a 30; pour cette exigence de la σαφήνεια, cf. Schrijvers, 203 et 327–329).

[8] Le sujet de *significarent* (1022) n'est pas les enfants, comme l'admet Bailey, mais les adultes (*parentes* 1017, *finitimi inter se* 1020) qui, dans leurs efforts de recommander leurs femmes et leurs enfants auprès des voisins, parlent et font des gestes à la manière d'enfants (cf. Konstan 44).

[9] Cf. p. 4 sqq. de ce volume.

of it. The first is the almost physical reaction of the voice to emotions and sensations (1028), which give rise to the elementary cries of the baby . . . The second, which is developed from this spontaneous reaction, is the forming and assigning of names to things; it is still a natural process but it is accompanied by a sense of the advantage (*utilitas*) of such distinctions . . . There is an element of consciousness in it, but it does not amount to a deliberate imposition of names θέσει". Cette dichotomie acceptée par Bailey a été récemment mise en doute par H. Offermann qui est d'avis que *linguae sonitus* et *nomina rerum* désignent tous les deux des mots articulés et que, par conséquent, dans ces deux vers il est question seulement de l'origine du langage, non pas du développement de la faculté de la parole.[10] L'opinion de M. Offermann nous semble erronée pour des raisons différentes. La première phrase *varios . . . mittere* décrit les réflexes des organes de la parole, c'est-à-dire les réactions automatiques et involontaires d'un organisme vivant à une excitation; ces réflexes se produisent chez l'individu tout solitaire qu'il est; il n'est question de *nomina rerum* qu'au cas où les sons de la voix et de la langue sont utilisés dans un processus de communication et de compréhension mutuelles (cf. V 1020 *finitimi inter se . . .*, V 71–72 *genus humanum variante loquella coeperit inter se vesci per nomina rerum*); le langage est donc pour Lucrèce un fait social,[11] le réflexe ne l'est pas, ce qui exclut l'identification de *linguae sonitus* et *nomina rerum.* En plus, le parallélisme mis par Lucrèce entre la phylogénèse et l'ontogénèse et notre expérience de père de famille nous obligent à admettre une dichotomie; les réflexes vocaux du nouveau-né sont autre chose que *nomina rerum.* Pour finir, les vers 1030 sqq., dont nous parlerons plus tard, décrivent en tout cas un développement des facultés de l'enfant.

A propos de la tournure *natura subegit* (*sc. homines*) *mittere* etc., nous pouvons citer ce que K. Sallmann a constaté à juste titre dans son étude sur la notion de *natura* chez Lucrèce: "Was Epikur mit teilnahmsloser Sachlichkeit als φύσει oder κατὰ φύσιν kennzeichnet, löst Lukrez in ein Walten auf, das die *natura* zum Subjekt hat . . . In

[10] Offermann 153–154, 156.

[11] Le caractère social du langage est également exprimé aux vers V 1053–1055; là où le processus de communication et de compréhension mutuelles fait défaut, il est question de *vocis inauditos sonitus* (1055). En plus, il ressort des vers 1028–1090 que, selon Lucrèce, les hommes et les animaux ont en commun les réflexes vocaux (*sonitus* 1028, cf. *sonitu* 1065 et la répétition *subegit* 1028—*cogunt* 1087), non pas les *nomina rerum*; c'est ce qui exclut également l'identification de ces deux catégories.

allem waltet eine hypostasierte Natur".[12] Dans son livre savant sur la notion de la nature dans la littérature latine, A. Pellicer a distingué un certain nombre de nuances exprimées par *natura* chez les auteurs latins y compris Lucrèce, et grâce à son étude il est devenu possible de cerner plus clairement le contenu et les implications du vers 1028. La réaction de la voix aux sensations et émotions est une loi physique à laquelle sont soumis tous les êtres vivants autant qu'ils possèdent les organes de la voix.[13] Cette réaction est naturelle, c'est-à-dire d'une nécessité impérieuse et inévitable,[14] qui s'exerce avec constance ou régularité chez tous les *animalia*.[15] Elle est spontanée, existe par soi et se produit en vertu des propriétés mêmes des êtres; donc, elle n'est pas créée par une action extérieure à l'individu, p. ex. par l'intervention d'un autre homme ou d'un dieu.[16]

Dans les commentaires *ad* 1029 (*utilitas expressit nomina rerum*), il règne parfois à notre avis quelque confusion à propos de l'interprétation du terme *utilitas*, confusion qui nous semble entraînée par l'interprétation erronée du mot *usus* chez Lucrèce. Ce dernier mot est employé par Lucrèce au sens de "utilisation" (= *actio utendi* cf. III 971, IV 834–835, 840–842, 851–854, V 1287) ou de "pratique" (IV 852, V 1452), ou bien au sens de "besoin" dans le cas d'une tournure impersonnelle analogue à celle de *opus est* (cf. I 184, 219, IV 830–831?). En ce qui concerne les vers V 843–844 (*nec facere ut possent quicquam nec cedere quoquam/nec vitare malum nec sumere quod volet usus*) et VI 9–10 (*nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus/omnia iam ferme mortalibus esse parata*), il est difficile de déterminer si *usus* désigne dans ces deux exemples *bonum/commodum* ou bien *usus vitae*.[17] Ce qui est clair toutefois, c'est que la traduction "besoin" ne s'impose dans ces deux cas

---

[12] K. Sallmann, *Studien zum philosophischen Naturbegriff der Römer mit besonderer Berücksichtigung des Lukrez*, Arch. f. Begriffsgesch. 7 (1962), 218; cf. 232: "Für viele dynamische Figuren bei Lukrez liefert Epikur das statische Vorbild" (sont cités e.a. ἀνάγκη φύσεως = *natura cogit* et τέλος τῆς φύσεως = *quod natura petit*). L'observation a été reprise et confirmée par Pellicer (326) qui signale également l'identité foncière de *natura, persona agens*, avec les emplois les plus abstraits du terme.

[13] Cf. Pellicer 273.

[14] Pellicer 287, et pour le rapprochement de *natura* et *necessitas* chez Epicure voir *R.S.* 29 τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι; pour l'histoire de la notion ἀνάγκη φύσεως, voir e.a. Heinimann 125 sqq. et H. Schreckenberg, *Ananke, Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs* (München 1964), 61 sqq.

[15] Cf. Pellicer 285–286. Si cette constance n'existait pas, l'analogie entre l'évolution phylogénétique et ontogénétique serait impossible.

[16] Cf. Pellicer 220, 291, 319–321.

[17] A cause du contexte (*malum* V 844, *commoda* VI 19), nous préférons l'interprétation *commodum*.

que par le fait que la notion de la nécessité a été exprimée dans le contexte immédiat au moyen des formes verbales *volet* et *flagitat.* Il en est de même pour les autres exemples du mot *usus* au sens de "besoin" cités dans les grands dictionnaires.[18] Il faut en conclure que ni dans Lucrèce ni dans la littérature latine en général, une signification autonome de "besoin" ou de "nécessité" du mot *usus* n'existe, à l'exception des tournures impersonnelles *usus (ad)est, usus venit.* Sans doute l'interprétation erronée d'*usus* a-t-elle été provoquée aussi bien par les faits de traduction que par les deux significations que le terme de χρεία peut posséder dans les textes grecs portant sur l'évolution humaine. Comme H.-R. Hollerbach l'a nettement démontré,[19] le mot χρεία figurant dans les théories grecques à ce sujet peut désigner deux principes d'évolution, soit le principe qui se trouve à l'origine d'un développement quelconque (= ἀνάγκη), soit un principe nettement différencié du premier, lequel mène à terme le développement qui s'est déjà déclenché (= ἐμπειρία, πεῖρα, χρῆσις). C'est ce deuxième principe qui est exprimé par *usus.* Pour ce qui est du mot *utilitas,* il n'y a pas de doute qu'il ne désigne "utilité" et rien d'autre chose et qu'il ne soit employé le plus souvent en rapport avec *usus* pris au

[18] Voir les exemples cités par le dictionnaire de Van Wageningen-Muller pour le sens "besoin" ("behoefte, benodigdheid") du mot *usus: ad usus vitae necessarios, quae belli usus poscunt, quorum indiget usus* etc.; l'expression livienne *sine militis usu* est régulièrement *traduite* par "sans avoir besoin de soldats" mais signifie littéralement "sans avoir utilisé des soldats". Le seul exemple cité par Lewis-Short *s.v. usus* = "need, want, necessity" est Cic. *Verr.* II 4, 5, 9 *non te instruere domum tuam voluerunt in provincia sed illum usum provinciae supplere.* Là aussi, la traduction "need/want" est imposée par le contexte mais le lien avec *utor* est évident (*quo et omnes utimur ibid.*). Le lexique de Forcellinus n'admet avec raison le sens de "besoin" que dans les tournures impersonnelles.

Quant aux autres lexiques que nous avons consultés, cf. les nettes distinctions chez Lodge (Plaute) et McGlynn (Térence) et la confusion chez Meusel (César) et Merguet (Cicéron). L'histoire de l'interprétation du *DRN* V 1029 et 1452 est comparable sur ce point avec celle du vers 71 (*si volet usus*) de l'*Art poétique* d'Horace. C. O. Brink (comm. *ad loc.*) et P. Grimal (*Essai sur l'art poétique d'Horace*, Paris 1968, 92) semblent ignorer que le mot χρεία possède deux sens différents. Nous sommes d'accord avec M. Grimal (*ibid.*) que "l'*usus* d'Horace n'est pas différent de l'*utilitas* de Lucrèce, de la χρεία d'Epicure", avec cette restriction qu'à l'opposé de l'explication donnée par lui, *usus* = χρεία signifie "usage/pratique", non pas "besoin/nécessité" (cf. la même confusion chez Brink et Grimal (*ibid.*) et dans le lexique de D. Bo (*s.v. usus*) pour le sens d'*usus* dans Hor. *Sat.* I 3, 102 et *Ep.* II 1, 92, II 2, 119).

[19] H.-R. Hollerbach, *Zur Bedeutung des Wortes* χρεία (diss. Köln 1964), 82 sqq., qui critique la confusion sur ce point chez Westphalen; voir aussi K. Thraede, *Das Lob des Erfinders* (*Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge*), RhM 105 (1962), 166 sqq. et id., RAC Lief. 57 (1969), col. 141 sqq. *s.v.* Fortschritt, avec critique sur la confusion chez Spoerri 144–148.

sens de "utilisation/pratique/expérience", c'est-à-dire en rapport avec les conditions empiriques d'un processus de développement.[20] Au vers 1029, l'utilité est présentée comme *agens* de l'évolution de la faculté de la parole. En ce qui concerne l'interprétation de la forme verbale *expressit*, le sens littéral d'*exprimere* (= *emittere, effundere*, cf. IV 548 *hasce igitur penitus voces cum corpore nostro/exprimimus rectoque foras emittimus ore*) n'entre pas en ligne de compte puisque ce ne sont pas les hommes qui constituent le sujet de *expressit* mais l'abstrait *utilitas*. Bailey a proposé que *expressit* a été employé "in the derived sense in which it is used of sculpture etc., 'formed', 'fashioned', a more conscious process". Nous doutons toutefois que le degré de conscience admis à juste titre pour cette deuxième phase (Bailey: "there is an element of consciousness in it, but it does not amount to a deliberate imposition of names θέσει") soit comparable à l'art conscient de la sculpture étant donné que la faculté de la parole des hommes primitifs est jugée égale par Lucrèce à celle des jeunes enfants.[21] A notre avis, le vers V 1029 a été classé avec raison par le *ThLL* sous la section *extorquere, elicere, educere, necessitate cogente*.[22] Donc, les verbes *subigere* (1028) et *exprimere* (1029) seraient équivalents quant à la notion de la nécessité et, de même que la phase des réflexes vocaux, celle du premier développement du langage formerait alors un processus naturel et nécessaire aux hommes, se produisant avec constance et d'une façon spontanée sans qu'il soit question d'une action extérieure à l'individu. Si cette interprétation est exacte, le problème se pose de savoir comment la notion de spontané, de naturel en tant qu'instinctif, inhérente au verbe *exprimere* = *educere necessitate cogente* peut être liée à la notion d'empirique, d'expérience et de conscience—dans un degré quelconque—, inhérente au terme *utilitas*.[23] Pour répondre à cette question,

---

[20] Pour les liens entre *usus, utor, utilitas, experientia*, cf. *DRN* V 1029–1033, 1452, IV 834–835, 841–842, 851–854, et les textes réunis par Spoerri 144–148. Pour l'interprétation erronée et inadmissible du mot *utilitas* = "besoin", cf. la traduction d'Ernout et la note de Robin *ad* V 1033, fondée sur cette traduction, Boyancé 244, 246, 254, 259, Paratore-Pizzani *ad loc.* et Perelli 211.

[21] En plus, comme l'apprend le *ThLL s.v.* (V 1788, 18–20), le verbe *exprimere* au sens de *conformare, effingere* a le plus souvent la *notio aut imaginis imitatione effingendae aut rei ad normam quandam efficiendae*, connotation qui est très mal à propos dans ce contexte.

[22] V 1785, 5–1786, 40.

[23] Cf. Bailey *ad* V 1029: "*utilitas* in Lucr. always has the sense of a recognized adaptation to an end, not, however, in a teleological sense". Dans son commentaire *De Lingua Latina Buch VIII* (1940^1, Berlin 1966^2, 96), H. Dahlmann en discutant "die grammatische Auffassung vom Sprachursprung" fait observer: "die Wörter und somit die alle Wörter umfassende Rede sind aus rationalen Nützlichkeitserwägungen

il nous faut reprendre la discussion de ce dernier mot. La notion de l'utilité implique celle du but (τέλος), cq. le but poursuivi par les hommes primitifs lorsqu'ils commençaient de se servir des organes de la parole. Selon l'épicurisme, le bien inné (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν ... σύμφυτον *Ep. ad Men.* 128–129, cf. Us. 387–407) réside dans le plaisir (ἡδονή) qui est à l'origine de tous nos choix et de toutes nos aversions, et l'art de vivre consiste dans la faculté de juger dans quelle mesure une chose ou une action contribue ou nuit à ce plaisir (τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα χρίνειν καθήκει, *Ep. ad Men.* 130). Dans la vie sociale, ce but naturel se traduit chez les hommes dans le désir naturel de ne pas se faire tort mutuellement. C'est l'intérêt réciproque des hommes qui constitue pour Epicure la justice naturelle (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον, *R.S.* 31) qui est commune à tous (κατὰ μὲν ⟨τὸ⟩ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό, συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ, *R.S.* 36). C'est donc en toute conformité avec la doctrine épicurienne de la justice naturelle que Lucrèce présente les premiers essais de communication et de compréhension mutuelles par les hommes primitifs comme inspirés par le désir naturel d'éviter de léser et se voir léser (V 1019–1023).[24] Il y a dans la pensée épicurienne un rapport direct entre la nature (φύσις, *natura*) et l'utile (συμφέρον, *utile*),[25] entre le but naturel, les désirs naturels qui en dérivent, et l'utilisation des moyens qui sont naturellement capables, comme p. ex. les organes avec leurs facultés innées, d'atteindre ce but, de satisfaire ces désirs. Aussi le processus du développement de la faculté de la parole peut-il être présenté par Lucrèce comme naturel puisque le but poursuivi par les hommes primitifs (*aventes finitimi inter se nec laedere nec violari*,

---

erfunden worden ... Diese Anschauung von den εὑρεταί, die die Kulturgüter bringen, steht zwar in ihrem Wesen in geradem Gegensatz zur natürlichen Entstehungslehre Epikurs ..., stimmt mit dieser aber überein in der Betonung des Nützlichkeitsgedankens, vgl. Lucr. V 1029".

24 Remarquons que la pensée de Lucrèce montre ici une correspondance très nette avec celle d'Aristote sur l'homme, animal politique (*Pol.* 1253 a 10): "Sans doute les sons de la voix expriment-ils la douleur et le plaisir; aussi la trouve-t-on chez les animaux en général: leur nature leur permet seulement de ressentir la douleur et le plaisir et de se les manifester entre eux (cf. Lucr. V 1059 sqq.). Mais la parole, elle, est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste" (ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον), trad. Budé (Aubonnet). Cf. R. Müller dans *Actes VIIIe Congrès Budé* (Paris 1969), 305 sqq.

25 Ces rapports se retrouvent déjà dans la pensée médicale et sophistique (cf. Heinimann 128, 135 avec des renvois au *Morb. Sacr.* et Antiph. Soph.).

1020), les moyens aptes à l'atteindre (les organes de la parole), et leur utilisation à l'origine de laquelle se trouve la prise de conscience de leur utilité grâce aux réflexes vocaux, ces trois facteurs sont tous d'ordre naturel. Ainsi le développement s'avère empirique et instinctif en même temps.

3. Le paragraphe 75 de la *Lettre à Hérodote* d'Epicure commence par une remarque générale sur les principes qui se trouvent à l'origine du développement de la civilisation humaine: Ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι· τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν....

Un problème d'interprétation se pose à propos des mots διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι. Selon C. Bailey,[26] il serait question ici d'une distinction très nette: "Some things, e.g. the clothing of their bodies to avoid cold, they were compelled to do: others, like the lighting of fire, they learnt from the example of natural phenomena". Cette explication-là soulève des objections aussi bien sur le plan du contenu que de la grammaire. Premièrement, les cas cités par Bailey sont réversibles: l'homme primitif aurait pu apprendre à se vêtir grâce à l'exemple donné par les animaux munis de peaux ou de toisons, et la froideur l'aurait pu contraindre à allumer des feux. Deuxièmement, en vertu de la construction τε καί, qui implique regulièrement une unité plus nette que le simple καί,[27] nous sommes d'avis qu'Epicure pense ici à une origine complexe de l'évolution humaine à laquelle ont contribué ensemble la force et la leçon des choses (τὰ πράγματα). Ensuite il faut se demander en quel sens cette proposition d'ordre général est applicable à la théorie de l'origine du langage, qui y fait suite immédiatement au même paragraphe. Epicure ne parle pas de la force sociale de la justice naturelle grâce à laquelle les premiers hommes ont commencé de conclure des pactes d'éviter "de léser et se voir léser". Aux paragraphes 75 et 76 de la *Lettre à Hdt.*, il n'est question que de la nécessité physiologique de la réaction vocale des hommes aux sensations et émotions provoquées par le monde autour d'eux. Le verbe ἀναγκασθῆναι est en rapport avec le processus physiologique

---

[26] *Epicurus, The Extant Remains* (Oxford 1926 = Hildesheim 1970), 246–247.

[27] Cf. C. J. Ruijgh, *Autour de "τε épique", Études sur la syntaxe grecque* (Amsterdam 1971), §§ 141, 166, 177, et l'emploi de τε... καί dans *Ep. ad Hdt.* 36, 45, 49, 51, 56, 60, 74, 80, 81, 82.

décrit par τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν στελλόμενον ὑφ' ἑκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων (75). Pourtant, dans cette toute première phase décrite par Epicure, l'activité des hommes primitifs ne reste pas réduite à cette réaction involontaire. On peut déduire du reste de l'exposé (76) que des efforts conscients de communication (δήλωσις) ont eu lieu, tout équivoques et diffus qu'ont été les résultats. Les hommes primitifs doivent avoir pris conscience entre-temps des capacités des organes de la parole et cette prise de conscience doit avoir eu son point de départ dans l'observation de l'actualisation de ces capacités, donc dans celle des réflexes naturels. Il apparaît que pour Epicure la théorie de *natura artis magistra* et d'*usus optimus magister* vaut aussi bien pour le développement d'une faculté qui se situe entièrement dans l'homme (la faculté de parler) que pour celui d'une faculté extérieure à l'homme (p. ex. celles d'allumer des feux, de faire cuire les aliments, de faire fondre les métaux, de cultiver la terre, de faire la musique, suggérées par les processus naturels autour de lui, cf. *DRN* V 1091 sqq., 1241 sqq., 1361 sqq., 1379 sqq.). Ce dernier point a été très bien mis en lumière par J. H. Dahlmann[28] qui, à propos de l'exposé de Varron sur l'origine du langage (*L.L.* VIII 28–30), fait observer à juste titre: "Die völlig gleiche Einordnung der Sprache mit anderen Werten der Kultur, wie Kleidung, Wohnung, Gerät, verfeinerte Nahrung, könnte an sich befremden: der antike Betrachter aber scheidet sie auch sonst nicht von diesen doch ausserhalb des Menschen selbst liegenden Erzeugnissen. Denn es sind alles in gleicher Weise Erfindungen für den Gebrauch des Menschen". L'expression διδαχθῆναι ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων que nous trouvons chez Epicure, correspond donc avec le processus de développement et d'apprentissage impliqué par la phrase *utilitas expressit nomina rerum* chez Lucrèce (V 1029). L'expression ἀναγκασθῆναι ὑπὸ αὐτῶν τ. πρ. a trait aux réflexes vocaux mentionnés par Lucrèce au vers 1028.

Remarquons en dernier lieu que dans l'exposé d'Epicure sur l'origine et l'évolution de la faculté de la parole se décèle un schéma qui est traditionnel dans la pensée ancienne sur l'origine des arts (τέχναι),[29] la notion de "culture" ayant été exprimée par la totalité des τέχναι.[30] Tout d'abord, il y a le facteur de la nature, qui se com-

---

[28] Comm. 96 avec des renvois à Platon, *Prot.* 322 a, et Diog. Oen. X.

[29] Cf. l'abrégé systématisé chez H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960), §§ 1–8, et l'emploi du terme τέχνη chez Diog. Oen. X 2. Voir en général M. Isnardi-Parente, *Techne* (Firenze 1966).

[30] Cf. P. Joos, Τύχη, Φύσις, Τέχνη. *Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung* (diss. Zürich 1955), 32.

pose des processus et des facultés naturellement propres à l'homme et à son milieu; ensuite, il y a l'expérience (*usus*) grâce à laquelle l'homme apprend lentement à se servir de la nature en lui-même et autour de lui-même afin d'atteindre le but de la vie; à la fin, il y a la phase de l'art, dans laquelle l'homme est devenu maître de ses propres activités; il les domine, il les embrasse de son regard, il est capable de les enseigner systématiquement.[31] Cette dernière phase de l'évolution (la maîtrise de l'art de parler) a été décrite par Epicure au paragraphe 76 de sa *Lettre* (ὕστερον δὲ...). Lucrèce, qui se concentre dans sa théorie à lui sur l'origine et le tout premier développement du langage, mentionne *natura* et *usus* et s'oppose à la conception selon laquelle, au début, il serait question d'un art de parler et de l'enseignement de cet art. Les *artes* ne constituent pas le début mais l'apogée de l'évolution (cf. la succession aux vers V 1452–1457 *usus et impigrae simul experientia mentis paulatim docuit... artibus ad summum donec venere cacumen.*[32]

4. Ensuite, nous voulons citer ici à l'appui de notre interprétation de la pensée de Lucrèce un fragment de Demetrius Lacon (col. 45, pp. 48–49 de Falco), qui porte sur le problème du contenu du terme φύσει dans l'épicurisme et qui a été déjà mentionné à ce propos par M. Dahlmann:[33] φύσει γὰρ λέγεται ὁ ἄνθρω-]πος ποριστικὸς εἶναι τρο-]φῆς, ἐπειδήπερ ἀδιαστρόl φως· φύσει δὲ πόνων εἶlναι δεκτικός, ἐπειδὴ καl τ[[ατ]]ηναγκασμένως· φύlσει δὲ τὴν ἀρετὴν διώlκειν, ἐπεὶ συμφερόντως· lφύσει δὲ τὰς πρώτας τῶνlὀνομάτων ἀναφωνήσειςlγεγονέναι λέγομεν, καθὸ[.

Dans ce texte, coupé malheureusement à un point vital, les différentes nuances et implications que la notion de φύσει peut prendre dans la pensée épicurienne, sont explicitées d'un ton emphatique.

---

[31] Cf. Joos, *o.c.* 36 et la définition d'Aristote (*Metaph.* 981 a 5–7): γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. Pour les rapports entre *docere, doctrina* et *ars*, cf. *DRN* II 8, V 10, IV 792, V 727–728, et en général A. Hus, *Docere et les mots de la famille de docere* (Paris 1965), 311 sqq.

[32] A rapprocher sur ce point la remarque de Galien (*UP* VII 14 = Us. 381) sur l'idée de la φύσις ἄτεχνος, courante chez les disciples du médecin Asclépiade et d'Epicure.

[33] Nous suivons le texte tel qu'il a été établi par W. Crönert, *Kolotes und Menedemos* (München 1906 = Amsterdam 1965), 118, n. 519, et par V. de Falco dans *L'Epicureo Demetrio Lacone* (Napoli 1923), la version de Dahlmann n'étant ni exacte ni complète (7). Nous tenons à remercier vivement notre ami et collègue drs. Sjef Kemper qui a voulu vérifier le texte dans la *Herculanensium volumina quae supersunt collectio altera* VII (Napoli 1871), 26 col. XXXVII, à la bibliothèque de Munich.

Les deux aspects φύσει puisque nécessaire et φύσει puisqu'utile, on les a déjà rencontrés dans notre discussion qui précède. Afin d'élucider le terme ἀδιαστρόφως, Crönert a cité comme parallèle le texte de Sext. Emp. (*adv. Math.* III 194): ὅθεν καὶ οἱ Ἐπικούρειοι δεικνύναι νομίζουσι φύσει αἱρετὴν εἶναι τὴν ἡδονήν· τὰ γὰρ ζῷά φασιν ἅμα τῷ γενέσθαι ἀδιάστροφα ὄντα ὁρμᾶν μὲν ἐπὶ τὴν ἡδονήν, ἐκκλίνειν δὲ ἀλγηδόνας (cf. Us. 398).[34]

Les nouveaux-nés et les animaux, non pas (encore) corrompus par l'éducation et les conventions, constituent "les miroirs de la nature" (*specula naturae*)[35] et ce sont leurs comportements qui indiquent ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas. L'expression de φύσει équivaut donc aux termes ἀδιδάκτως et χωρὶς λόγου,[36] et s'oppose à l'idée d'une action soit extérieure à l'individu soit pleinement rationnelle de l'individu. En anticipant sur notre discussion des vers V 1030 sqq., nous voulons attirer l'attention sur le fait que l'analogie tirée dans ces vers de la vie des enfants et des animaux est en elle-même l'indice du caractère naturel de l'origine et du développement du langage.

5. Reprenons maintenant l'interprétation de la scholie célèbre de Proclus au *Cratyle* de Platon (8–9 Boiss.) que nous avons mentionnée au début de ce chapitre. Proclus propose tout d'abord une division en quatre parties de l'emploi du terme φύσει: Ὅτι τὸ φύσει τετραχῶς· (a) ἢ γὰρ ὡς αἱ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν οὐσίαι ὅλαι τε καὶ τὰ μέρη αὐτῶν, (b) ἢ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις, ὡς ἡ τοῦ πυρὸς κουφότης καὶ θερμότης, (c) ἢ ὡς αἱ σκιαὶ καὶ αἱ ἐμφάσεις ἐν τοῖς κατόπτροις, (d) ἢ ὡς αἱ τεχνηταὶ εἰκόνες ἐοικυῖαι τοῖς ἀρχετύποις ἑαυτῶν.

Les distinctions a et b constituent ensemble un groupe principal de même que c et d, puisque les deux premières ont trait à l'origine du langage et les deux dernières concernent en premier lieu les rapports entre les mots et les choses. Nous sommes tout à fait d'accord

---

[34] Pour ce sens de ἀδιάστροφος = naturel, incorrumpu, cf. en plus Sext. Emp. *adv. Math.* II 77, Diod. Sic. III 17, 4, Nemes. Emes. *Nat. hom.* 159, 162 (Migne *PG* XL 770, 785) et Cic. *Fin.* I 9, 29 *nondum depravatum*. Le même type d'argumentation se retrouve chez Chrysippe (D.L. VII 89).

[35] Cf. Cic. *Fin.* II 10, 31 (Us. 398) et Schrijvers 217.

[36] Cf. Sext. Emp. *adv. Math.* XI 96 (Us. 398) ἀλλ' εἰώθασί τινες τῶν ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἱρέσεως πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας ὑπαντῶντες λέγειν ὅτι φυσικῶς καὶ ἀδιδάκτως τὸ ζῷον φεύγει μὲν τὴν ἀλγηδόνα, διώκει δὲ τὴν ἡδονήν et D.L. X 137 ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῷα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα.

avec Usener et M. Dahlmann[37] qu'il règne une certaine confusion dans l'application de ce schéma. Ce qui est problématique, ce n'est pas le fait que l'opinion d'Epicure a été rangée parmi celles κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον mais que Cratyle a été mentionné κατὰ τὸ δεύτερον. Usener s'efforça de résoudre ce problème par l'émendation du texte en lisant ὁ μὲν οὖν Ἐπίκουρος κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον ᾤετο φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα ... ὁ δὲ Κρατύλος κατὰ τὸ τέταρτον (Us. 335). Pourtant, la difficulté est seulement transposée par cette émendation, non pas éliminée, car dans le reste de la scholie l'opinion de Socrate est classée κατὰ τὸ τέταρτον et les opinions de Cratyle et de Socrate sont distinguées par Proclus l'une de l'autre dans son commentaire qui précède (cf. 5 Boiss. et Dahlmann 8, n. 1). De notre part, nous sommes plutôt enclin à chercher la source de la confusion non pas dans la tradition du texte mais chez Proclus lui-même, en ce sens qu'une confusion a eu lieu dans l'application bipartite (origine du langage versus rectitude des mots) et quadripartite. Quoi qu'il en soit, il est clair que le problème de l'origine naturelle du langage a été traité par Epicure dans le cadre de la pensée physiologique portant sur les êtres vivants et leurs parties, c'est-à-dire dans une théorie concernant les facultés et les fonctions des organes et des membres du corps, telle que p. ex. Aristote l'a formulée dans son *De partibus animalium* et Galien dans son *De usu partium*. Selon Proclus, Epicure a été d'avis que les noms (les mots) sont les produits d'une action naturelle et innée ainsi que la voix et la vision et que le fait de nommer les choses est à l'origine aussi naturel que le fait de voir et d'entendre.[38] Sans aucune argumentation M. Dahlmann a jugé que dans le premier passage de Proclus le nom d'Epicure *falso irrepsit* car, selon le savant allemand, ce premier témoignage de Proclus ne s'accorderait aucunement avec le deuxième où le nom d'Epicure est cité et qui renferme la doctrine vraiment épicurienne.[39] Cette réprobation catégorique nous semble mal fondée. En effet, dans les deux témoignages de Proclus sur les opinions d'Epicure, il est question de l'origine naturelle du langage et, en plus, nous possédons au chant IV de Lucrèce (822–857) un traité sur

---

[37] Us. 335 (app. crit.), Dahlmann 8, n. 1.

[38] ὁ μὲν οὖν Ἐπίκουρος κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον ᾤετο φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς ἔργα φύσεως προηγούμενα, ὡς τὴν φωνὴν και τὴν ὅρασιν, καὶ ὡς τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν, οὕτως καὶ τὸ ὀνομάζειν, ὥστε καὶ τὸ ὄνομα φύσει εἶναι ὡς ἔργον φύσεως.

[39] Dahlmann 8, n. 1.

l'origine du fonctionnement des parties du corps, où les sens (*sensus*) et les membres (*membra*) sont mis sur le même plan et discutés selon les memes lignes de la pensée (cf. IV 855) et où la langue en tant qu'instrument de la parole (IV 837–838) est traitée à côté du fonctionnement des yeux (IV 836) et des oreilles (IV 839–840). C'est d'ailleurs une juxtaposition qui est traditionnelle dans la pensée ancienne sur l'utilité des parties du corps,[40] et le témoignage de Proclus sur l'opinion d'Epicure fait voir une phraséologie scientifique qui suit de près les termes utilisés par Aristote et Galien dans ce contexte.[41] Dans le deuxième passage, Proclus dit que, selon Epicure, les premiers hommes auraient fixé les noms aux choses non pas d'une façon rationnelle fondée sur une maîtrise scientifique (οὐχὶ ἐπιστημόνως, synonyme de ἐντέχνως, cf. la phrase précédente de la scholie) mais poussés d'une façon naturelle (φυσικῶς κινούμενοι) et comparables sur ce point à οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ ὑλακτοῦντες καὶ στενάζοντες. M. Dahlmann[42] a déjà signalé que ces trois derniers cas d'analogie se rencontrent également dans la théorie lucrétienne (V 1056–1090). Les deux premiers cas (οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες,

[40] Dans la physiologie ancienne, la fonction de la voix et de la langue est régulièrement traitée à côté de celle des sens ou en combinaison avec l'audition (cf. Hipp. *Carn.* 15–18 (VIII 603L), *Vict.* II 61 (VI 574–575L), Heinimann 136, n. 40, *ad Morb. Sacr.* 16 (VI 390L), Arist. *HA* 535 a 26, *de An.* 420 b 5, Gal. XIX 359K, Lucr. *DRN* IV 522); cf. aussi la juxtaposition de la langue et des membres chez Arist. *GA* 786 a 25 τὴν γλῶτταν δεῖ ὑπολαβεῖν ὥσπερ ἓν μόριον τῶν ἐξωτερικῶν εἶναι οἷον χεῖρα ἢ πόδα et Gal. X 45K ὄψις μὲν ὀφθαλμῶν ἐνέργεια, διάλεξις δὲ γλώττης, βάδισις δὲ σκελῶν.

[41] Pour l'emploi technique des termes δύναμις, ἐνέργεια, ἔργον, cf. pour Arist. *Ind.* Bonitz 206, 250, 285 ("ἔργον τινός *id dicitur quod quis facit vel* πέφυκε *facere*" et p. ex. *PA* 694 b 13 τὰ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ), Galien p. ex. II 1K, II 14K, VII 585K, XIV 726-727K, XV 229, 403–404K, XVI 204K. Voir aussi le terme technique προηγούμενα ("congénital", cf. LSJ *s.v.* προηγέομαι et ἐπιγέννημα, -τικός). La présence quelque peu étonnante des plantes dans ce contexte (*Schol.* ὡς αἱ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν οὐσίαι) s'explique comme une application scolaire du terme φυσικόν = les activités que les ζῷα et les φυτά ont en commun (αὐξάνεσθαι—τρέφεσθαι), cf. p. ex. Gal. II 1K et XIV 726K. Il n'y a aucune trace d'ironie et de sarcasme dans la scholie, explication à laquelle ont eu recours Giussani 279 et Perelli 208. L'équivalence de φύσις et δύναμις est signalée par D. Holwerda, *Commentatio de voci quae est* φύσις *vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele anteriore* (diss. Groningen 1955, 27, 31), qui cite H. Patzer à propos d'Hérodote III 65, 3 (*Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Marburg 1940, 61): "φύσις ist hier dynamischer Begriff. . . es bezeichnet die Summe aller Fähigkeiten die dem Menschen als einem der Gattung 'Mensch' zugehörigen Wesen zukommt". Remarquons en général que pour Lucrèce la science de la nature consiste dans l'étude des facultés (*vires, potestates*) de la nature, aussi bien de la *natura naturans* (les atomes et le vide) que de la *natura naturata* (l'homme et le monde), cf. le refrain des vers I 75–77.

[42] Dahlmann 20–21.

ceux qui toussent et éternuent) se retrouvent à notre avis dans le corpus hippocratique et chez Galien. L'auteur du *De morbis vulgaribus* (VI 5, Littré V 314–315) dit à propos du thème νούσων φύσιες ἰητροί: "La nature trouve pour elle-même les voies et moyens, non par intelligence; tels sont le clignement, *les offices que la langue accomplit*, et les autres actions de ce genre; la nature, sans instruction et sans savoir, fait ce qui convient. Larmes, humidité des narines, *éternuments* (πταρμοί), cérumen, salive, expectoration, inspiration, expiration, bâillement, *toux* (βήξ), hoquet, toutes choses qui ne sont pas toujours de la même nature" (trad. Littré).[43] Le passage que nous venons de citer a été expliqué et commentarié par Galien en ces termes: Ἐφόδους ὠνόμασε φύσεως ὡς εἰ καὶ ὁδοὺς ἢ ὁρμὰς ἐπὶ τὰς ἐνεργείας εἶπεν, οὐχ ὡς ἡμεῖς διανοούμενοί τε καὶ προαιρούμενοι πράττομεν οὕτως γινομένας.[44] Galien cite alors le cas du clignement des yeux que les nouveaux-nés sont à même d'accomplir immédiatement après leur naissance sans avoir été instruits.[45] Au sujet des offices de la langue, il fait mention d'une action naturelle encore plus remarquable: un enfant de deux ans est capable de prononcer le mot ἄρτος sans avoir été instruit de la manière dont il faut mouvoir la langue. Cette faculté-là est ensuite comparée par Galien au fait que quiconque veut fléchir un de ses membres, l'accomplit tout de suite, bien qu'il ne connaisse pas le muscle grâce auquel le membre en question est fléchi.[46] Que la comparaison entre la parole, le toux et l'éternument ait été traditionnelle dans la pensée medicale sur la φύσις ἀδίδακτος (ἀπαίδευτος), cela peut également être inféré de la critique d'Aristote qui, dans son exposé physiologique sur les organes de la parole, a l'air de polémiquer contre cette juxtaposition lorsqu'il affirme: σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνὴ καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος, ὥσπερ ἡ βήξ (*de An.* 420 b 29–33).

---

[43] Ἀνευρίσκει ἡ φύσις αὐτὴ ἑωυτῇ τὰς ἐφόδους, οὐκ ἐκ διανοίης, οἷον τὸ σκαρδαμύσσειν καὶ ἡ γλῶσσα ὑπουργέει, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἀπαίδευτος ἡ φύσις ἐοῦσα καὶ οὐ μαθοῦσα τὰ δέοντα ποιέει. Δάκρυα, ῥινῶν ὑγρότης, πταρμοί, ὠτὸς ῥύπος, στόματος σίαλον, ἀναγωγή, πνεύματος εἴσοδος, ἔξοδος, χάσμη, βήξ, λύγξ, οὐ τοῦ αὐτέου παντάπασι τρόπου...

[44] Gal. *Comm. in De morb. vulg.* XVII 2, 233K.

[45] τὸ γοῦν σκαρδαμύσσειν ... παραχρῆμα τοῖς γεννηθεῖσιν εὐθέως ὑπάρχει ζῴοις ἀδιδάκτως (cf. les textes cités aux notes 34–36 de cette étude).

[46] Le thème de la φύσις ἀδίδακτος est très cher à Galien, cf. les exemples cités par Ch. Daremberg dans sa traduction (Paris 1854, tome I, 115 n. 1).

6. V 1030–1032 non alia longe ratione atque ipsa videtur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent.

L'analogie tirée de la vie des enfants implique que, selon Lucrèce, dans le développement phylogénétique aussi bien qu'ontogénétique de l'être humain, il y a une phase initiale où la langue n'est pas capable d'articuler et ainsi de parler (*infantia linguae*). C'est la notation d'un fait évident qui correspond avec l'observation d'Aristote sur le fonctionnement de la langue chez l'enfant.[47] Il apparaît (*videtur*) que l'absence de cette faculté de la langue pousse forcément les enfants à faire des gestes. A juste titre, le lexique de Forcellinus note sur l'emploi de *protrahere* dans notre passage "condurre per forza" (trad. "tirarli e costringerli a far dei cenni"). Le mot *protrahere* a donc la connotation de *necessitate cogente* en commun avec le verbe *exprimere* (1029).[48] L'analogie proposée entre l'origine et le premier développement du langage et de la gesticulation[49] paraît très heureusement choisie par Lucrèce pour des raisons différentes. Tout d'abord, du point de vue de l'utilité, l'analogie entre le langage proprement dit et "le langage des *gestus*" (= *motus corporis, signum affectus et voluntatis, cf. ThLL s.v.*) est évidente. Deuxièmement, aussi bien dans les mouvements des membres que dans le fonctionnement des organes de la parole, il est question d'une évolution naturelle qui va du stade des réflexes involontaires et automatiques à celui de l'utilisation de plus en plus consciente. Troisièmement, cette évolution du stade des réflexes à l'utilisation consciente et voulue se produit lentement et est facile à observer. Pour le fonctionnement des yeux, des oreilles et du nez, une évolution pareille serait pour le savant ancien beaucoup plus difficile, sinon impossible à observer et à décrire.

7. Nous avons constaté que la théorie d'Epicure sur l'origine du langage, telle qu'elle a été reproduite par Proclus, et celle de Lucrèce exposée aux vers V 1028 sqq., trouvent leur place dans le cadre et la tradition de la pensée ancienne sur le fonctionnement des parties

---

[47] *HA* 536 b 5 τὰ δὲ παιδία ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων μορίων οὐκ ἐγκρατῆ ἐστιν, οὕτως οὐδὲ τῆς γλώττης τὸ πρῶτον, καὶ ἔστιν ἀτελής, καὶ ἀπολύεται ὀψιαίτερον, ὥστε ψελλίζουσι καὶ τραυλίζουσι τὰ πολλά.

[48] Cf. les parallèles cités par Forc. *s.v.*

[49] L'analogie se rapporte à notre avis à l'ensemble des vers 1028–1029; sur l'emploi de *non alia longe ratione* précédé d'une phrase bipartite qui est comparée en son entier, cf. Offermann 153 qui cite II 881, IV 1197, V 460, VI 306.

du corps humain. Il n'est donc pas sans intérêt de mettre en rapport, à l'instar des commentateurs, les vers V 1028 sqq. et le passage IV 822–857 qui porte sur l'origine de l'usage des sens et des membres. Il est bien connu que dans ce dernier paragraphe Lucrèce s'oppose aux adhérents d'une vision téléologique du monde, selon laquelle les yeux, les oreilles, la langue et les membres auraient été créés en vue de leur utilité.[50] Au contraire, nous dit Lucrèce, les organes se sont créés d'abord et c'est plus tard qu'ils ont fait naître l'usage (IV 835 *quod natumst id procreat usum*, IV 853–854 *quae prius ipsa nata dedere suae post notitiam utilitatis*). Aux vers V 837 sqq., Lucrèce vient à parler du processus de génération des organes et des membres chez les hommes primitifs. A travers le temps, la nature *cq.* la terre a créé spontanément toutes sortes de configurations atomiques, résultats de rencontres contingentes des atomes, parmi lesquelles se trouvaient beaucoup de monstres sans viabilité et sans capacité de se reproduire en raison de l'absence des organes indispensables à une certaine durée de vie et à la reproduction. Comme le dit Robin dans son commentaire *ad* V 838, notre monde est un succès de la nature qui a été précédé d'une longue suite de tentatives malheureuses. Remarquons que l'expression lucrétienne *cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat nequiquam*... (V 845–846) s'oppose diamétralement à l'adage téléologique d'Aristote et de Galien οὐδὲν ἡ φύσις ἐργάζεται μάτην.[51] A la fin, un être vivant s'est produit présentant les conditions anatomiques et physiologiques nécessaires à rester en vie et à se reproduire. Le problème se pose alors de savoir comment il faut se représenter le processus décrit aux vers IV 854–855: *omnia quae prius ipsa nata dedere suae post notitiam utilitatis*. Nous ne sommes pas d'accord avec M. Offermann qui remarque: "die physische Beschaffenheit des Menschen, seine Fähigkeit zur artikulierten Sprache, kurz lingua, ruft die Erkenntnis der Nutzbarkeit, der Nützlichkeit hervor".[52] Ce n'est pas la capacité des organes en elle-même (δύναμις) mais la capacité en état actualisé (ἐνέργεια) qui donne à l'homme le concept (*notities*) de leur utilité et ainsi la volonté

[50] Pour le caractère traditionnel des exemples de Lucrèce aux vers IV 822–857, voir S. O. Dickerman, *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis* (diss. Halle 1909), 48 sqq. et D. J. Furley, *Lucretius and the Stoics*, BICS 13 (1966), 27.

[51] Cf. *Ind.* Bonitz *s.v.* φύσις 836 b 29 sqq. et *Galen, On the Usefulness of the Parts of the Body*, transl. with introd. and comm. by M. Tallmadge May (Cornell 1968), index 787 *s.v.* nature.

[52] Offermann 152.

de s'en servir. Selon l'épistémologie épicurienne, les simulacres de l'acte (du fonctionnement lui-même) doivent frapper l'esprit de l'homme afin de lui inspirer l'idée et la volonté d'accomplir cet acte.[53] La vision de l'utilité ne se produit qu'à la suite d'une série de perceptions de l'acte dont l'utilité saute aux yeux.[54] Selon Lucrèce, comme il faut le déduire des passages discutés, il y a dans le développement phylogénétique et ontogénétique une toute première phase où le concept de l'utilité est suggéré à l'homme par les réflexes naturels qu'il observe de plus en plus consciemment. Evidemment, le processus ontogénétique de développement s'écoule beaucoup plus vite que l'évolution du genre humain puisque, dans la succession des générations, l'apprentissage de l'enfant est accéléré par des actions extérieures à lui-même (l'exemple et l'enseignement donnés par les parents, la nourrice, le pédagogue, l'école). C'est ainsi qu'à l'âge de sept ans l'enfant est capable de parler.[55] Chez les premiers hommes qui—ne l'oublions pas—sont tous du même âge, le développement entièrement autodidacte "by trial and error" s'est produit beaucoup plus lentement. En effet, à l'âge adulte, les enfants de la terre parlent toujours *vocibus et gestu balbe* (1022).

8. L'analogie entre l'usage de la parole et celui de la main et des doigts se termine par la proposition générale:

V 1033: sentit enim vis quisque suas quoad possit abuti.[56]

Cette phrase a été traduite dans tous les grands commentaires de la manière suivante: "tout être en effet a le sentiment de l'usage qu'il peut faire de ses facultés". Selon cette traduction et interprétation, Lucrèce attribuerait à l'homme un sentiment inné, "una conoscenza instintiva", de l'utilité des facultés naturelles. Les objections soulevées par cette interprétation ont été le plus nettement exprimées par M. Perelli[57]

---

[53] Cf. la théorie lucrétienne sur les *simulacra meandi* (IV 881) et la discussion chez Schrijvers 17.

[54] Pour ce sens de *notities* (*notitia*) chez Lucrèce, voir Bailey *ad* II 124 et *Proleg.* IV 4.

[55] Cf. Plin. H.N. XI 65, 174 sqq. *ceteris septimo ferme anno (lingua) sermonem exprimit.*

[56] Quant au sens, la leçon *quod* et l'émendation *quoad* sont équivalentes (cf. Hofmann-Szantyr 655). Nous préférons avec Bailey et Ernout *quoad* qui paraît plus naturel dans ce type de construction.

[57] Perelli 211 sqq.; pour se tirer de l'aporie, M. Perelli (218–219) en retenant l'interprétation de "connaissance instinctive" propose que Lucrèce parlerait au vers 1033 à la manière des stoïciens pour mettre en lumière les contradictions dans la pensée stoïcienne, interprétation très forcée et peu convaincante à notre avis.

qui remarque à juste titre que l'acceptation d'une connaissance instinctive préexistant au fonctionnement des organes placerait Lucrèce parmi les adhérents d'une vision téléologique et finaliste, selon laquelle les êtres vivants possèdent de leur nature un instinct inné qui les amène à réaliser les desseins en vue desquels les sens et les membres ont été créés. Cette vue finaliste et téléologique est incompatible avec la pensée épicurienne en général et plus spécialement avec les théories lucrétiennes exposées aux vers IV 823–857 et V 1046–1049 selon lesquelles l'utilisation est précédée d'un concept de l'utilité, lequel est le produit des perceptions sensorielles. La solution de ce problème d'interprétation est des plus simples: dans son étude d'αἴσθησις dans la pensée aristotélicienne et épicurienne, F. Solmsen a souligné que *sensus/sentire* désigne chez Lucrèce la perception sensorielle et le sentiment de plaisir ou de douleur lié à cette perception.[58] La signification proposée par les commentaires pour V 1033 "sentiment, connaissance instinctive, feeling" est exclue. Il faut donc traduire: "tout être perçoit jusqu'à quel point il peut faire le plein usage (*abuti*)[59] de ses facultés spécifiques (*vis suas*)". Les réflexes naturels observés de plus en plus consciemment ne constituent qu'un fonctionnement rudimentaire qui se trouve à la base du développement au plein usage des organes. Pour cet emploi de *sentire* désignant la perception sensorielle chez les nouveaux-nés, nous pouvons citer comme parallèle la pensée d'Epicure sur le plaisir, *summum bonum* naturel de l'homme: (Cic. *Fin.* I 9, 29 = Us. 397) *omne animal simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit a se repellere: idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. itaque negat opus esse ratione neque disputatione... sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, mel dulce: quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum esse satis admonere.* Evidemment, l'enfant n'a pas de connaissance instinctive de la chaleur du feu etc., il en fait l'expérience par l'intermédiaire des sens. Ce qui est instinctif et inné, c'est la réaction à cette expérience. Pour savoir et pour prouver que le plaisir est l'ἀγαθὸν σύμφυτον, on n'a pas besoin d'argumentation, de raisonnement et d'enseignement: *iudicium eius in sensibus, ut*

---

[58] F. Solmsen, Αἴσθησις *in Aristotelian and Epicurean Thought*, Meded. Kon. Ned. Ak. v. Wet., afd. Lett. N.R. 24, 8 (Amsterdam 1961), 15–17.

[59] L'accusatif après *abuti* est régulier (cf. Hofmann-Szantyr 33, 123); pour le sens "utiliser complètement", cf. *ThLL s.v.* Il y a donc une différence de nuance par rapport à *uti* (contra Offermann 153, n. 1, qui paraît considérer les deux verbes comme synonymes).

commoneri nos satis est, nihil attineat doceri (Cic. *Fin.* III 1, 3 = Us. 399). Il en est de même pour le tout premier usage de la langue comme instrument de la parole et celui de la main. Il est fondé sur l'évidence sensorielle, c'est-à-dire sur l'expérience rudimentaire des réflexes naturels, non pas sur un enseignement quelconque donné par un autre homme. Cet apprentissage par l'expérience est commun à tous les êtres (*quisque* V 1033) aussi bien du point de vue phylogénétique qu'ontogénétique. Il est donc naturel. Dans son premier développement, l'homme primitif et le jeune enfant sont présentés comme autodidactes. Ce qui nous a frappé pendant notre recherche, c'est l'extrême rareté de ce terme. Dans les théories grecques dites rationalistes sur l'évolution du genre humain, la notion d'autodidacte a été exprimée le plus souvent soit par la voix moyenne des verbes utilisés soit par une personnification périphrastique.[60] Cette rareté du terme αὐτοδίδακτος s'explique probablement par les connotations propres aux verbes διδάσκειν et *docere* qui s'analysent de la façon suivante: faire connaître à quelqu'un une façon d'agir que le maître connaît (ou pratique) et que l'élève ignore et qu'il n'aurait pu acquérir par ses propres moyens.[61] Or, dans le cas du développement du genre humain, il n'y a pas de situation d'un maître vis-à-vis des élèves, sauf dans les personnifications de la Nature, du Temps, de la Vie ou de l'Expérience. Etant donné que le lien dialectique entre maître et élève est essentiel pour la situation de διδάσκειν/*docere*, on pourrait supposer que le terme αὐτοδίδακτος est ressenti comme une contradictio in terminis.[62] A l'appui de cette hypothèse, nous voulons attirer l'attention sur le fait que là où le terme αὐτοδίδακτος a été employé par les auteurs

[60] Cf. p. ex. Soph. *Ant.* 356 φθέγμα ... ἐδιδάξατο (voir Jebb sur la rareté de cette forme), Plat. *Prot.* 322a ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο, Isocr. *Paneg.* 32 τὸν βίον οἱ πρῶτοι φανέντες ἐπὶ γῆς ... αὐτοὶ συνεπορίσαντο (dans des textes de ce genre, où l'homme pris au sens collectif constitue le sujet, les nuances de réflexivité et de réciprocité de la voix moyenne ne sont parfois guère à distinguer); pour des exemples de personnification (type *usus*/χρεία *docet*), cf. Epic. *Lettre à Hdt.* 75, Diod. Sic. I 8 *passim*, Lucr. *DRN* V 1452 et le grand nombre de textes cités par M. Hollerbach, *o.c.* 82 sqq.

[61] Pour ce sens de *docere*, cf. l'étude de A. Hus *passim*; pour διδάσκειν, voir l'étude de A. Debrunner dans *Mélanges E. Boisacq* (= Ann. de l'inst. de phil. et d'hist. orient. et slave V 1937), qui remarque (262); "διδάσκω wäre demnach etwa zu umschreiben: ich suche jemandem durch immer wieder in einzelnen Absätzen wiederholte Belehrung eine Kenntnis beizubringen".

[62] La distinction faite entre *commoneri* et *doceri* s'explique également par le fait que l'objet de *docere* est régulièrement un art, système de règles rationnellement conçu, tandis que dans l'évidence sensorielle la *ratio* n'entre guère en jeu (cf. *Fin.* III 1,3 et I 9,30).

grecs, il s'avère synonyme à ἀδίδακτος et à ἀδιάστροφος.[63] Il faut en conclure que, dans la théorie épicurienne sur l'origine du langage inspirée, comme nous espérons l'avoir montré, par le concept de la φύσις ἀδίδακτος, ce dernier terme a été utilisé dans un double sens: a. instinctif (l'origine réside dans les réflexes vocaux), b. autodidacte = *non ab alio doctus* (le premier développement est le résultat d'un processus empirique naturel).

9. V 1034–1040: cornua nata prius vitulo quam frontibus extent,
illis iratus petit atque infestus inurget.
at catuli pantherarum scymnique leonum
unguibus ac pedibus iam tum morsuque repugnant,
vix etiam cum sunt dentes unguesque creati.
alituum porro genus alis omne videmus
fidere et a pennis tremulum petere auxiliatum.

La proposition que tout être perçoit jusqu'à quel point il peut utiliser ses facultés spécifiques, est ensuite illustrée par trois exemples tirés de la vie des animaux. Remarquons tout d'abord que la liste des animaux pourvus tous de leurs organes spécifiques et indispensables à survivre dans le combat de l'existence a été traditionnelle justement chez les adhérents d'une vision téléologique et finaliste de la nature. Dans la littérature philosophique, cette liste se rencontre pour la première fois chez Xénophon et devient un thème favori dans la pensée téléologique d'Aristote, Cicéron et de Galien.[64] Nous voilà en face d'un exemple de la manière dont Lucrèce se sert d'un thème de ses opposants dans un contexte d'argumentation entièrement différent.[65] C'est plus spécialement le début du traité de Galien *De usu partium* (I 3 sqq.)[66] qui fait voir des parallèles et en même temps des différences remarquables avec la théorie lucrétienne exposée aux vers IV 822–857

[63] Cf. *ThGL* I 671, II 2516; dans ses exposés sur la φύσις ἀδίδακτος Galien utilise également le terme αὐτοδίδακτος (VIII 445–446K, XIX 175K).

[64] *Cyrop.* II 3,9 ὥσπερ γε καὶ τἆλλα ζῷα ἐπίσταταί τινα μάχην ἕκαστα οὐδὲ παρ' ἑνὸς ἄλλου μαθόντα ἢ παρὰ τῆς φύσεως, οἷον ὁ βοῦς κέρατι παίειν, ὁ ἵππος ὁπλῇ, ὁ κύων στόματι, ὁ κάπρος ὀδόντι. Καὶ φυλάττεσθαι δ', ἔφη, ἅπαντα ταῦτα ἐπίσταται ἀφ' ὧν μάλιστα δεῖ, καὶ ταῦτα εἰς οὐδενὸς διδασκάλου πώποτε φοιτήσαντα. Pour d'autres exemples de ce thème traditionnel, voir Dickerman *o.c.* 64 sqq. et Pease *ad* Cic. *N.D.* II 50, 127.

[65] Cf. note 50 de cette étude; sur l'habitude des épicuriens de se servir des images et des thèmes employés par leurs adversaires en y attribuant un sens différent et même opposé, voir Schrijvers 229, note 26.

[66] Ed. Helmreich I 4–5.

et V 1033 sqq. Galien commence par remarquer que "toute âme est douée, en vertu de son essence, de certaines facultés mais qu'il lui est impossible d'exécuter ce à quoi sa nature la destine si elle est privée d'instruments".[67] Ensuite il cite la liste traditionnelle des animaux munis de leur organe (arme) spécifique.[68] Sans aucun doute il est question chez Galien d'une préexistence des instincts aux organes, et de la puissance déterminatrice de la nature, partie de la doctrine générale des causes finales.[69] Cette liste se termine par la proposition générale: αἴσθησιν γὰρ πᾶν ζῷον ἀδίδακτον ἔχει τῶν τε τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς δυνάμεων καὶ τῶν ἐν τοῖς μορίοις ὑπεροχῶν. C'est seulement sur le plan de la phraséologie que ce texte ressemble au vers V 1033 de Lucrèce *sentit enim vis quisque suas quoad possit abuti.* La différence totale réside dans l'emploi des termes αἴσθησιν ... ἔχει et *sentit*: sentiment instinctif versus perception sensorielle.[70] On pourrait dire que Galien et Lucrèce ont tous les deux une vision téléologique et finaliste de la nature, avec cette différence que chez le premier la finalité se produit sans expérience préalable tandis que chez notre poète la finalité est d'ordre empirique. En effet, comme nous l'avons vu, il s'agit pour Lucrèce d'une utilisation des organes, qui fait suite à leur naissance et dont les organes eux-mêmes ont donné le concept (*notities utilitatis*). Sur ce point, il s'exprime d'une façon très stricte aux vers V 1034–1040: les cornes sont déjà nées (*cornua nata* 1034)[71] et les dents et les ongles ont déjà été créées (1038) tout rudimentaire qu'est leur existence. Au même paragraphe du *De usu partium*, Galien s'efforce de combattre l'opinion antifinaliste qui, en raison des parallèles qu'elle montre avec la pensée lucrétienne, est sans doute d'origine épicurienne:[72] πῶς οὖν

---

[67] Trad. Daremberg.

[68] ἔνεστι δ'ἐναργῶς ἰδεῖν ὅτι μὴ τὰ μόρια τοῦ σώματος ἀναπείθει τὴν ψυχὴν ἢ δειλὴν ἢ ἄλκιμον ἢ σοφὴν γίγνεσθαι, τὰ νεογενῆ ζῷα θεασάμενον ἐνεργεῖν ἐπιχειροῦντα πρὶν τελεωθῆναι τοῖς μορίοις· ἐγὼ γοῦν καὶ βοὸς μόσχον πολλάκις εἶδον κυρίττοντα πρὶν φῦσαι τὰ κέρατα καὶ πῶλον ἵππου λακτίζοντα μαλακαῖς ἔτι ταῖς ὁπλαῖς καί τινα κομιδῇ σμικρὸν χοῖρον ἀμύνεσθαι ταῖς γένυσιν ἐπιχειροῦντα γυμναῖς τῶν μεγάλων ὀδόντων καὶ σκύλακα νεογενῆ δάκνειν ὀριγνώμενον ἁπαλοῖς ἔτι τοῖς ὀδοῦσιν.

[69] Cf. la traduction de Daremberg, I 114, n. 1.

[70] Ces deux textes illustrent à notre avis les remarques de F. Solmsen, *o.c.* 17 et 9: "When the Romans decided to render αἴσθησις by the word *sensus* they inherited the ambiguity inherent in the Greek term" ... "two philosophers using the same word might speak of different experiences".

[71] La traduction de Bailey du vers V 1034 n'est pas exacte ("before the horns of a calf appear and sprout from his forehead"); il faut traduire avec M. Büchner (*Welt aus Atomen*, Zürich 1956): "eh noch die Hörner dem Kalb, entstanden, der Stirne entragen".

[72] Pour l'opposition de Galien aux idées d'Asclépiade, *medicus sectator Epicuri*, cf.

ἐστι δυνατὸν φάναι τὰ ζῷα πρὸς τῶν μορίων διδαχθῆναι τὰς χρήσεις αὐτῶν, ὅταν καὶ πρὶν ἐχεῖνα σχεῖν, φαίνηται γιγνώσκοντα; (cf. *DRN* IV 853–854 *quae prius ipsa nata dedere suae post notitiam utilitatis*). La première preuve alléguée par Galien est le fait que le jeune porc pouvant mordre avec ses petites dents les laisse en repos et ne les emploie pas à combattre, tandis qu'il cherche à se servir de celles qu'il n'a pas encore. Lucrèce aurait pu réfuter cette preuve en signalant que Galien parle d'un développement ontogénétique où l'imitation des parents par le jeune animal n'est pas exclue. Peut-être Galien a-t-il prévu une objection de ce genre puisqu'il continue: "Prenez donc, si vous voulez, trois œufs, un d'aigle, un de canard, un de serpent, échauffez-les vous-mêmes modérément et brisez la coquille; vous verrez parmi les animaux qui vous sont éclos, les uns chercher à se servir de leurs ailes avant de pouvoir voler, l'autre se traîner et chercher à ramper, bien qu'il soit encore mou et impuissant à le faire; et si après les avoir élevés tous trois dans le même maison, vous les emporterez dans un lieu découvert et les laissez en liberté, l'aigle s'élèvera dans les airs, le canard volera vers quelque bourbier, et le serpent se cachera dans la terre. Enfin, ce n'est pas, je pense, pour l'avoir appris, que l'aigle chassera, que le canard nagera et que le serpent se tapira dans un trou, car, suivant le dire d'Hippocrate: Les natures des animaux ne reçoivent pas d'enseignement (φύσιες γὰρ ζῴων ἀδίδακτοι)"[73] (trad. Daremberg). Voici un fait d'expérience où la possibilité d'imitation paraît exclue. Nous croyons que Lucrèce tomberait ici dans une aporie provoquée en définitive par son identification de l'ontogénèse et de la phylogénèse. Admettons que dans le cas cité par Galien il est question d'une connaissance et d'une utilisation instinctives sans expérience préalable. Du point de vue de la génétique moderne, ce comportemen instinctif se laisse expliquer comme le résultat d'une transmission héréditaire d'aptitudes acquises dans un passé lointain par voie d'expérience. Le concept de la transmission héréditaire implique les notions modernes de l'évolution et de la mutation des espèces. Or, Lucrèce fixiste qu'il est, admet l'invariabilité des espèces.[74] Quant à l'origine et au développement phylogénétiques, Lucrèce aurait pu

UP I 21, VI 13, VII 14, et M. Wellmann, *Asklepiades aus Bithynien von einem herrschenden Vorurteil befreit*, NJb II (1908), 686; dans son *De libris propriis* G. cite une série de titres d'écrits anti-épicuriens (XIX 48K).

[73] Pour le problème du texte hippocratique, voir la traduction de Tallmadge May (I 70, no. 10).

[74] Cf. pp. 4–5 de ce volume.

proposer que les premiers aigles ont appris lentement l'emploi de leurs ailes et qu'ils ont survécu dans le combat général de l'existence parce que la terre a enfanté en général une si grande quantité d'animaux de toute espèce qu'un nombre suffisant a eu l'occasion de grandir, de subir les leçons de l'expérience et de se reproduire. Sans avoir appel aux concepts modernes d'hérédité et de mutation, Lucrèce aurait été dans l'embarras, à notre avis, vis-à-vis du fait ontogénétique signalé par Galien.

10. A l'opposé du concept de la φύσις ἀδίδακτος (dans le double sens que nous venons d'élucider: phase de réflexes spontanés suivie du développement autodidacte), fondement de l'exposé des vers 1028–1040, Lucrèce formule aux vers 1041–1055 l'impossibilité d'une pensée selon laquelle l'origine du langage serait due à l'enseignement donné par un maître, en pleine possession de l'art de parler, aux autres hommes qui ne le connaissent point. Il vient de prouver que l'origine et le développement du langage est naturel, c'est-à-dire commun à tous. Donc, il n'y a pas eu d'*aliquis* qui connaisse et pratique l'art de parler, vis-à-vis d'*alii* qui ne le pratiquent pas (1041–1045). En plus, le *docens* présupposé n'aurait été capable d'anticiper sur ce qu'il veut faire que grâce à une *notities*, laquelle est le produit de simulacres d'autres hommes qui parlent! (1046–1049). Troisièmement, dans une argumentation fortement polémique qui s'adresse sans doute aux théories rhétoriques sur l'origine du langage θέσει καὶ διδαχῇ,[75] Lucrèce décrit l'impossibilité pratique d'un enseignement quelconque par un maître. Un seul individu ne peut contraindre les autres hommes à suivre ses cours de la langue ni par force ni par persuasion,[76] car dans ce dernier cas le but de l'enseignement serait identique au moyen. Comment enseigner le langage par le moyen du langage (1050–1055)?

Dans la troisième partie de son exposé (1056–1090), Lucrèce explique que l'origine du langage n'a rien d'étonnant et de merveilleux si l'on prend en considération que les bêtes sont capables d'émettre des sons différents en réaction aux sensations et émotions

---

[75] Cf. Boyancé 246 renvoyant à Cic. *Inv.* I 2; pour la vision rhétorique d'Isocrate sur l'origine du langage, voir Joos *o.c.* 94 sqq. et pour un tableau général des fonctions qu'une "Kulturgeschichte" peut prendre, cf. Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Am. Phil. Ass. Mon. 25, 1967), 6–7.

[76] Cf. Isocrate, *Antid.* 254 où l'origine du langage en tant que πειθώ est soulignée et exaltée.

provoquées par le monde autour d'elles. Ce qui nous a frappé, c'est que le développement du langage est lié chez Lucrèce à une vision purement physiologique et mécanique des capacités des organes de la parole (*vox et lingua* 1057). Les animaux ont les réflexes vocaux en commun avec les hommes mais un processus de développement ne s'est pas produit par le fait que leurs organes *vox* et *lingua* étaient privés des facultés indispensables à la parole.[77] Remarquons que le rôle de la *ratio* n'est pas mentionné dans l'exposé lucrétien.[78] Sa pensée s'oppose sur ce point à celle du Stoa et est plutôt comparable à l'opinion de Quintilien: l'homme se distingue des ἄλογα non pas tant par la possession de la *ratio* que par celle de l'*oratio*.[79]

Appendice

Nous tenons à remercier M. J. Bollack qui nous a signalé combien le problème de l'interprétation d'*usus* chez Lucrèce ressemble à celui du mot χρεία dans les textes épicuriens; cf. sur ce point les observations de J. Bollack dans *Les Maximes de l'Amitié* (*Actes VIII*ᵉ *Congrès Budé*, 222 sqq.), observations qui, quant à l'interprétation de χρεία, sont à confronter p. ex. avec la communication de M. Isnardi-Parente, *Physis et Téchne dans quelques textes épicuriens* parue dans les mêmes Actes, 263–269, spéc. 264, 268.

En ce qui concerne le sens de φύσει dans le texte de Demetrius Lacon | φύσει δὲ τὰς πρώτας τῶν | ὀνομάτων ἀναφωνήσεις | γεγονέναι λέγομεν, καθὸ [. . . (cf. p. 105 de ce volume), proposé par R. Müller (*Actes VIII*ᵉ *Congrès Budé*, 310, n. 1), nous ne croyons pas que φύσει doive être compris ici dans un sens restreint, à savoir celui de la première catégorie représentée par le terme ἀδιαστρόφως. Tout d'abord, le texte de Lucrèce *DRN* V 1028–1032 fait ressortir que toutes les trois catégories ἀδιαστρόφως, κατηναγκασμένως, συμφερόντως sont en cause dans la discussion épicurienne sur l'origine et le premier développement du langage. Deuxièmement, la preuve alléguée par M. Müller, à savoir l'opposition avec κατηναγκασμένως exprimée plus loin dans le même texte de Demetrius (καθὸ [φύσει λέγομεν εἶναι καὶ τὴν πρὸς τὰ τέκνα στοργήν], ἐπειδήπερ οὐ κατηναγκασμένως στέργουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ἔκγονα)

---

[77] L'exposé physiologique est sur ce point comparable avec Arist. *HA* 535 a 26 sqq., *PA* 659 b 34 sqq. et *Pol.* 1253 a 10 (cf. note 24).

[78] Les observations de Dahlmann (20) sur l'homme *rationis consiliique particeps* et de K. Büchner dans son édition de Lucrèce (app. crit. *ad* V 1033: *vim suam sc. rationem et orationem*) sont un exemple de "stoïcisation" de la pensée lucrétienne.

[79] Cf. Quint. II 16, 15 *Sed ipsa ratio neque tam nos iuvaret neque tam esset in nobis manifesta, nisi, quae concepissemus mente, promere etiam loquendo possemus, quod magis deesse ceteris animalibus quam intellectum et cogitationem quandum videmus . . . quia sermone carent (animalia) quae id faciunt, muta atque inrationalia vocantur.*

ne nous semble pas valable, car elle est fondée sur un supplément au texte fragmentaire, qui est à notre avis très peu probable. Afin de sauver la cohérence logique de la pensée de Demetrius, il faudrait ajouter une négation au supplément proposé et lire [οὐ φύσει λέγομεν εἶναι τὴν πρὸς τὰ τέκνα στοργήν], les critiques des adversaires de l'école épicurienne étant, selon Demetrius, une simplification de la pensée beaucoup plus nuancée des épicuriens sur le concept de la nature et les catégories qu'il renferme (voir aussi W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, 118).

6

LA VIE SAUVAGE
(*DRN* V 925–1010)

A la fin de sa préhistoire du genre humain Lucrèce fait remarquer que les événements antérieurs à l'invention de l'écriture échappent aujourd'hui à nos regards, sauf pour les traces que le raisonnement laisse entrevoir (V 1446–7 *nisi qua ratio vestigia monstrat*). La question se pose de savoir en vertu de quelles traces Lucrèce a reconstruit la toute première phase de la vie humaine, c'est-à-dire celle des deux premières générations (V 925–1104). Au paragraphe qui précède (V 782–924), le poète s'est efforcé d'expliquer l'origine de la première génération en abordant et développant rationnellement l'idée d'une naissance hors de la terre; à partir du vers 925 il cherche à nous faire comprendre comment cette première génération née de la terre a su réaliser sa σωτηρία (se survie), à savoir (du point de vue ontogénétique) sa propre subsistance et (du point de vue phylogénétique) la conservation du genre humain grâce à la procréation de la deuxième génération née ἐξ ἀλλήλων et bien pourvue par les parents (V 1011–27). Une réponse convaincante à ces deux questions, centrées sur les deux premières générations humaines, achève l'explication naturelle et rationaliste de l'ἀρχή du genre humain.

Le caractère particulier de la reconstruction de la préhistoire, présentée par Lucrèce, saute aux yeux quand on la compare avec une esquisse de la vie primitive publiée à la fin du XIXe siècle, période dans laquelle, de même que dans l'Antiquité classique, les études historiques-génétiques de la civilisation humaine furent très en vogue et plus d'un anthropologue s'est occupé de l'homme primitif (en allemand: "Urmensch") et de son histoire ("Urgeschichte"). A titre d'exemple nous signalons l'étude d'O. T. Mason, conservateur américain du département de l'ethnologie au musée national de Washington, intitulée *The Origins of Invention. A Study among Primitive Peoples* (1895). Cette étude se prête bien à être comparée avec la reconstruction par Lucrèce puisque le savant américain et le poète romain considèrent tous les deux la civilisation humaine comme l'ensemble des *artes* (les acquisitions techniques = "industries"). Mason énumère plusieurs catégories de témoins à interroger:

1. the relics of bygone ages and peoples
2. the operations of modern savages
3. the publications of historians and travellers who were acquainted with savage tribes long ago
4. the languages of cultured and uncultured races
5. the makeshifts and contrivances of children.

En comparant du point de vue méthodique Lucrèce et Mason on constate que les inventions maladroites et improvisées des enfants ("contrivances of children"), employées comme des analogues pour illustrer le développement de l'homme primitif, a joué un certain rôle chez Lucrèce dans son explication de l'origine du langage (cf. V 1030–1). D'ailleurs, la triade ontogénétique *natura-usus-ars*, bien connue de la pédagogie rhétorique de l'Antiquité, se reflète dans la triade qui se trouve à la base du développement phylogénétique en général (cf. V 1452 *usus*, 1457 *artibus*). Les autres catégories mentionnées par Mason, tombant toutes sous la rubrique des données ethnographiques, n'ont été ni utilisées ni réfutées—tout au moins explicitement—aux vers V 925–1010 et ailleurs dans la deuxième partie du chant V. Ce silence est d'autant plus curieux que les trois premières sources classées par Mason (l'utilisation des restes matériels, la comparaison tirée avec la vie des peuples primitifs qui subsistent—littérature ethnographique—, consultation d'écrits historiques les plus anciens, pour Lucrèce les épopées homériques) ont été effectivement utilisées, dans la tradition ancienne de la "Kulturgeschichte", par Thucydide pour reconstruire la préhistoire des Grecs (livre I, ch. 1–21, partie intitulée *l'Archéologie*).[1] En outre, dans son analyse de certains mots latins désignant des aliments, Varron, contemporain de Lucrèce, a l'air d'identifier la préhistoire romaine à celle de l'humanité en général.[2] D'une manière très consciente, Lucrèce a cherché à présenter une reconstruction tout à fait anonyme de la vie primitive sans citer des noms ethnographiques ou des étymologies grecques ou latines, sans se référer ou s'opposer—tout au moins explicitement—à d'autres auteurs d'une histoire de la civilisation humaine. D'après des critères modernes, nous avons affaire à un texte d'anthropologie historique

[1] Cf. Thuc. I 3,3 Τεκμηριοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος . . . 5,1 Οἱ γὰρ Ἕλληνες τὸ πάλαι καὶ τῶν βαρβάρων οἵ τε . . . 6,2 Σημεῖον δ' ἐστὶ ταῦτα τῆς Ἑλλάδος ἔτι οὕτω νεμόμενα τῶν ποτέ καὶ ἐς πάντας ὁμοίων διαιτημάτων . . .

[2] Cf. H. Dahlmann, *Varro und die hellenistische Sprachtheorie* (Berlin 1932), 31 et note 3.

dépourvue de notes ou de références explicites. Remarquons que Lucrèce pouvait s'attendre à ce que son public romain de lecteurs contemporains, connaisseurs d'Homère et très intéressés à l'histoire de la civilisation et à l'ethnographie, fût capable de les suppléer.[3]

Afin d'expliquer cette réticence montrée par Lucrèce dans cette deuxième partie du chant V deux considérations s'imposent, l'une d'ordre philosophique et l'autre d'ordre littéraire. Une explication naturelle de l'origine et de la survie des hommes primitifs en général doit être valable partout et toujours, de sorte que l'auteur est obligé d'éviter—tout au moins en apparence—l'emploi de données ethnocentriques.[4] Polémiquer explicitement, c'est ce que Lucrèce pratique partout dans son poème et surtout au premier chant qui, grâce au contenu doxographique, a obtenu un caractère de manuel ou de traité doctrinal plus marqué que les autres chants. L'absence de références explicites ajoute au caractère poétique et littéraire de son poème didactique; un poème n'a pas de notes! Dans notre commentaire "intertextuel" aux vers V 925–1010, nous cherchons à élucider les références implicites, c'est-à-dire le caractère allusif de la reconstruction par Lucrèce de la vie primitive et à montrer plus spécialement que l'*inventio* de ce passage a été déterminée dans une très grande mesure par l'ambition dissimulée de polémiquer contre le savant péripatéticien Dicéarque de Messène.

925–930: Aux vers 925–6 Lucrèce nous dit que la première génération a été beaucoup plus dure (*durius*) comme devaient l'être (*ut decuit*) des créatures sorties de la dure terre. Son exposé vise à expliquer la *sotêria* (la survie) de ces êtres primitifs dont l'existence fut menacée par les mauvaises conditions atmosphériques, la nouveauté de la nourriture et d'autres atteintes non spécifiées. Le caractère ad hoc de son argumentation ressort du fait qu'aux vers 818–20 le poète a souligné qu'au temps de la naissance des premiers hommes la jeunesse du monde (818 *novitas mundi*) ne produisait encore ni froids rigoureux, ni chaleurs excessives, ni vents trop violents comme si le monde, la terre et les hommes s'accroissent et se fortifient suivant une marche égale (en fait Lucrèce se sert ici de l'analogie, très répandue dans

---

[3] Voir en général A. Novara, *Les idées Romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République* (essai sur le sens latin du progrès), (Paris 1982–3); K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologische Theoriebildung. Von den Anfängen bis zu den byzantinischen Historiographen* (Wiesbaden 1980), vol. II.

[4] Cf. l'emploi du pluriel ἔθνη chez Epicure (H. Usener, *Glossarium Epicureum*, Roma 1977, 215–216).

l'Antiquité, entre le microcosme—l'homme—et le macrocosme).[5] Néanmoins, au vers 943 il se réfère encore à la nouveauté du monde (*novitas tum florida mundi*) pour expliquer la production spontanée d'aliments nés de la terre. Il s'avère à quel point Lucrèce est en train d'exploiter de manière trompeuse et rhétorique la notion relative de *novitas*.

Les hommes adultes, nés de la terre, ont gardé la vie parce qu'ils étaient plus durs *ut decuit*, formulation, assez vague en elle-même, par laquelle le poète paraît nous renvoyer à une expérience bien commune et banale: les enfants (pas tous d'ailleurs) ressemblent assez souvent à leur mère. Remarquons toutefois qu'au moment de l'enfantement cette mère-terre a été appelée molle (cf. 780 *mollia terrae arva*), non pas dure. Nous ne voulons pas exclure que les vers 925–926 renvoient également à la théorie, bien connue dans l'Antiquité, de l'influence exercée par l'environnement sur le caractère des habitants,[6] d'autant plus que la constatation *fuit durius ut decuit* se trouve en rapport avec le vers 1014: *tum genus humanum primum mollescere coepit*. Or, un des facteurs adoucissants nommés dans ce contexte, le feu (*ignis*) ressortit justement aux conditions de l'environnement où se développe la vie primitive.

La deuxième affirmation selon laquelle cette première génération aurait possédé des os plus grands (927 *maioribus . . . ossibus*) est à notre avis quelque peu superflue si l'on veut expliquer la *sotêria* des premiers hommes vis-à-vis des mauvaises conditions atmosphériques et de la nouveauté de la nourriture. En outre, celle-ci n'a été soutenue par aucune référence aux traces visibles de la préhistoire; les vers 927–30 ne peuvent pas être pris pour une élaboration du vers 926 étant donné que la dureté des hommes primitifs n'implique pas forcément la possession d'os plus grands. Malgré cette absence de preuves à l'appui, l'assertion peut avoir retenu une certaine plausibilité aux yeux du lecteur romain. Celui-ci pouvait être au courant des découvertes d'os "gigantesques" (probablement des restes de mammouths) trouvés dans l'Antiquité et conservés par exemple par l'empereur Auguste dans une sorte de cabinet de curiosités. Comme Suétone

---

[5] Cf. p. 197 sqq. de ce volume.

[6] Sur la popularité de cette théorie, voir R. Pöhlmann, *Hellenistische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte* (Leipzig 1879), 12 sqq.; K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie* (Diss. Basel 1918), 51 sqq.; Walbank *ad* Polybe IV 21.

nous l'apprend, on les appelait *gigantum ossa*.[7] Remarquons que l'affirmation aux vers 927–928 anticipe sur un autre aspect de la *sotêria*, mentionné aux vers 966–968: les premiers hommes pourchassaient les bêtes sauvages, confiants dans l'étonnante vigueur de leurs mains et de leurs jambes (966 *manuum mira freti virtute pedumque*). Bien que Lucrèce cherche à donner une explication naturaliste de la naissance et de la survie des premiers hommes et dénie explicitement, aux vers 913–915, l'existence de géants en raison de la fixité des lois de la nature—c'est-à-dire de la fixité des espèces—, sa description des premiers êtres humains, nés de la terre, retient un élément plus ou moins mythique évoquant la stature plus grande des héros homériques.[8]

Les vers 929–30 (*nec facile ex aestu nec frigore quod caperetur/nec novitate cibi nec labi corporis ulla*) constituent une des assertions négatives que l'on rencontre dans la reconstruction par Lucrèce de la vie primitive (cf. 933–6, 953–4, 958–9, 973–4, 979–80, 989–90, 999–1001, 1004–5). Dans les descriptions anciennes des temps préhistoriques ou de l'âge d'or, la caractérisation par le moyen de phrases négatives est un élément traditionnel; ainsi on indique en général qu'en ce temps-là un certain phénomène ne s'est pas encore produit (la négation *non/nec* étant l'équivalent de *nondum*).[9] D'autre côté, une assertion négative peut servir à dénier une proposition contraire d'un autre philosophe ou historien. Dans son étude importante, intitulée *The Philosophical Polemics in Lucretius*, Knut Kleve a traité plus à fond le problème de reconnaître des polémiques dans le *De Rerum Natura*.[10] Tout d'abord, le savant norvégien observe à juste titre (p. 40): "Against every dogmatic assertion in Lucretius it is possible to put a contrary assertion which can be shown to have been made by one or more of the ancient schools outside the Epicureans. If we do this and contend

---

[7] Cf. Roscher, Myth. Lex. I B, col. 1639; Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, RVV 5 (1909–12), 425, 507.

[8] Cf. sur ce point, M. Schmidt, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit in den bT-Scholien zur Ilias* (München 1976), 210 et note 30 sur "die mythisch-historische Vorzeit, in der eben der Körperbau der Menschen noch anders war".

[9] Cf. A. Schiesaro, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura* (Biblioteca di materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici 8, Pisa 1990), 131 et les études de M. Davies sur "Description by Negation" dans Prometheus 13 (1987), 265 sqq., 14 (1988), 153 sqq.

[10] L'étude de K. Kleve a paru dans *Lucrèce* (Entretiens sur l'Antiquité classique 24), 39–71 (voir aussi la discussion aux pages 73–74); cf. maintenant J. Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker* (Stud. zur Klass. Philol. 53, Frankfurt am Main 1990), 38–112 "Orthodoxie und Polemik im Kepos und bei Lukrez".

that Lucretius' assertions are criticisms of those other views, then almost every passage in him will become polemical". Nous accordons qu'une conception si large et vague de "polémique" est difficilement maniable. Ensuite, M. Kleve propose la restriction suivante (p. 41): "Only if Lucretius expressly states that there exists a rival view and critizises it, shall we speak of polemics". Cette précision nous paraît trop étroite parce qu'elle ne laisse pas de marge aux polémiques implicites, présentées sous la forme d'allusions. Dans les passages de polémique explicite chez Lucrèce réunis par M. Kleve, les vers V 972–973 *nec plangore diem magno solemque per agros/quaerebant pavidi palantes noctis in umbris* font défaut (à juste titre d'après son propre critère). Cependant, tous les commentateurs sont d'accord "that L. is deliberately attacking a theory that primitive men feared that each day's setting sun would not return".[11] Remarquons que dans ces vers une substitution de *non* par *nondum* est exclue. Quand on applique le critère de substitution *non* = *nondum* à la série d'assertions négatives que l'on rencontre aux vers V 925–1010, un certain nombre de passages ne fait que constater que tel ou tel phénomène ne s'est pas (encore) produit (933–5 pas encore d'agriculture, 953–4 pas encore de métaux et de métallurgie—cf. 953 *nondum*—, 999 sqq. pas encore de guerres à grande échelle et d'art militaire au sens technique du mot, cf. l'opposition explicite entre le temps primitif et l'époque actuelle de Lucrèce). En effet, l'origine de ces développements techniques sera traitée par Lucrèce plus tard dans son histoire de la civilisation humaine (à partir du vers 1241). Le cas d'assertion négative qui se rencontre aux vers 958–959 est plus compliqué: *nec commune bonum poterant spectare neque ullis/moribus inter se scibant nec legibus uti.* La substitution des mots *nec/neque* par *nondum* est possible et s'impose même parce qu'au cours de son récit Lucrèce va nous expliquer la naissance d'une vie sociale et politique plus ou moins ordonnée (cf. 1024–5 *concordia/foedera*, 1144 *iuraque constituere ut vellent legibus uti*). D'autre côté, l'assertion négative des vers 958–9 est contraire à une conception selon laquelle la vie primitive aurait connu au début une sorte d'harmonie sociale (la notion de l'âge d'or vient irrésistiblement à l'esprit). Pour l'instant, nous voudrions bien accorder à M. Kleve que vis-à-vis des vers 958–9, considérés isolément, il est un peu vague et facile de parler d'une polémique. Quant aux autres cas d'assertion

---

[11] *Lucretius, De Rerum Natura V*, ed. with introd. and comm. by C. D. N. Costa (Oxford 1984), 114.

négative qui se retrouvent aux vers 925–1010, la substitution de *non* par *nondum* est impossible: les vers 929–30 sont contraires à une opinion selon laquelle au premier temps de l'humanité les êtres humains périssaient facilement et en masse à cause des conditions de l'environnement et de la nouveauté de la nourriture etc.; aux vers 972–987 Lucrèce cherche à réfuter à l'aide de plusieurs arguments la thèse selon laquelle, la nuit, les hommes primitifs recherchaient de manière affolée la lumière du soleil. Aux vers 988–1010 la thèse de Lucrèce est conçue en ces termes: pas par trop davantage alors qu'aujourd'hui (*nec nimio tum plus quam nunc*...) les hommes n'abandonnaient au milieu des gémissements la douce lumière de la vie. Sa propre thèse est contraire à deux affirmations opposées: 1. l'opinion selon laquelle au temps primitif le taux de mortalité aurait été beaucoup plus élevé qu'aujourd'hui; 2. l'opinion selon laquelle à l'époque actuelle la mortalité serait beaucoup plus grande que celle des premiers hommes. En faisant coup double Lucrèce va prouver que les deux chiffres sont à peu près égaux.

A propos des vers V 958–9, considérés isolément, nous avons dit qu'il est un peu vague et facile de les prendre pour un cas de polémique engagée contre l'idée de l'âge d'or. Cependant, quand on lit le texte de base où cette idée a été formulée pour la première fois et qui a influencé toutes les versions postérieures, à savoir Hésiode, *Erga* 109–26,[12] on découvre chez Lucrèce un certain nombre d'imitations contrastées. Les circonstances inquiétantes et la vie peu paisible que Lucrèce évoque dans sa description à lui, offrent déjà un contraste criant avec le tableau idéaliste, présenté par le poète grec (cf. *Erga* 112–3, 115–6, 119). L'influence qu'Hésiode a exercée sur l'*inventio* et sur la formulation même chez Lucrèce, se montre clairement à notre avis aux vers V 937–8, 943–4, comparés avec *Erga* 116–9:

quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat
sponte sua, satis id placabat pectora donum...
multaque praeterea novitas tum florida mundi
pabula dura tulit, miseris mortalibus ampla.

... ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἐθελημοὶ
ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.

---

[12] Cf. E. Graf, *Ad aureae aetatis fabulam symbola*, Leipz. Stud. zur klass. Philol., Leipzig 1894.

Ces vers d'Hésiode, cités plus d'une fois dans l'Antiquité[13] ont été imités par Lucrèce dans un contexte diamétralement opposé: la nourriture que la terre faisait croître spontanément, a été selon lui une pâture grossière (944 *pabula dura*), convenable plutôt aux animaux mais suffisante aux misérables mortels. Ainsi Lucrèce évoque et rejette en même temps l'idée d'un âge d'or.

Bien que les vers 937–8, 943–4 renferment à notre avis une allusion au texte célèbre d'Hésiode, la polémique implicite du paragraphe en son entier (925–1010) est toujours peu évidente. Il reste trop d'assertions négatives d'un caractère très spécifique, qui ne sont pas recouvertes par le texte du poète grec: par exemple la dénégation d'une panique nocturne chez les premiers hommes aussi bien que l'argumentation concernant le taux de mortalité et l'absence de connaissances médicales au temps primitif (cf. 998 *expertis opis, ignaros quid volnera vellent*; 1009–10 *illi imprudentes ipsi sibi saepe venenum/vergebant*). Nous cherchons un antagoniste qui, de préférence, a réuni tous les éléments sus-mentionnés dans une grande conception de la vie primitive considérée comme l'âge d'or sans peines et misères, sans guerres et maladies. Or, une reconstruction idéalisée de ce genre a été transmise de la main de Dicéarque de Messène, qui, sans doute sur le modèle de Thucydide, a fait précéder ses trois livres historiques, intitulés Βίος Ἑλλάδος, d'une esquisse de la préhistoire de la Grèce, texte qui a été longuement cité par Porphyre dans son *De abstinentia* (IV 2, Wehrli frgm. 49).[14] Remarquons que, comme il ressort des témoignages réunis par Wehrli, ce texte de Dicéarque a connu une certaine renommée parmi les intellectuels romains, contemporains de Lucrèce (notamment Cicéron et Varron).[15] En plus, ce même Dicéarque a été cité par Cicéron comme l'auteur d'un livre *De interitu hominum* (Περὶ ἀνθρώπων φθορᾶς, Cic. *De Off.* II 5,16 = Wehrli, frgm. 24), thématique que Lucrèce a

---

[13] Voir A. Schroeder, *De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes* (Diss. Halle 1921), 42 et note 1 renvoyant à Aesch. fr. 196 N2, Schol. AT *ad* Hom., *Ilias* XIII 6, Platon, *Critias* 114c.

[14] Pour le problème des sources de Porphyre, voir J. Bouffartique – M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence*, tome I (Paris, Budé, 1977), XXIX–XXX; selon eux, c'est seulement le thème de l'abstinence de viande (cf. le début et la fin du fragment 49) qui vient de Porphyre lui-même. Ajoutons que, comme nous le montrerons par la suite, la reprise de certains mots d'Hésiode et surtout de Thucydide garantit que Porphyre a littéralement cité sa source.

[15] Cf. aussi L. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (London 1985), Index *s.v.* Dicaearchus. Dicéarque figure aussi sur la liste des adversaires péripatéticiens, cités et critiqués par Philodème, que l'on trouve chez J. Schmidt (Lukrez, *der Kepos und die Stoiker*), 77.

traitée plus spécialement aux vers 988–1010. A l'aide d'une comparaison détaillée, nous espérons montrer que l'*inventio* des vers 925–1010 a été fortement influencée per contrarium par ce Dicéarque.

La thèse de Dicéarque, telle que Porphyre l'a rendue, est rédigée en ces termes: les hommes primitifs (τοὺς παλαιοὺς... τὸν βίον.. τῶν παλαιοτάτων, Wehrli, p. 23, r. 35; p. 25, r. 1) ont mené une vie excellente et heureuse (τὸν ἄριστον ἐζηκότας βίον... μακάριόν τε τὸν βίον *ibid.*); par rapport aux hommes d'aujourd'hui ils ont été considérés comme une race d'or (ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι παραβαλλομένους πρὸς τοὺς νῦν, W. p. 24, r. 2). Puis, Dicéarque va appuyer sa thèse sur une citation prise d'Hésiode, à savoir les vers *Erga* 116–9, qui, comme nous espérons l'avoir montré, ont été également incorporés par Lucrèce. Dicéarque fut d'opinion que la vie des premiers hommes telle qu'Hésiode l'avait décrite, avait été un fait historique (τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον τοιοῦτον εἶναι φησίν, W. r. 9–10), avec cette restriction seule qu'il faut réduire les propos trop mythiques à leur fondement naturaliste et raisonnable (τὸ δὲ λίαν μυθικὸν ἀφέντας [δεῖ] εἰς τὸ διὰ τοῦ λόγου φυσικὸν ἀνάγειν, r. 10–11).[16] La méthode de l'exégèse historique-rationaliste appliquée par Dicéarque aux récits poétiques n'a été suivie par Lucrèce pas seulement vis-à-vis des vers d'Hésiode; elle a inspiré le poète romain à intégrer deux passages homériques dans sa propre reconstruction de la vie primitive (V 945–52; 958–61):

945–52: Dans ces vers Lucrèce explique comment les premiers hommes ont assouvi leur deuxième désir (le premièr étant la faim) dont la satisfaction était naturelle et indispensable pour survivre: le fait d'apaiser la soif, mentionné également dans la liste des désirs naturels au chant IV (850 *et sedare sitim prius est quam pocula nata*). Pour expliquer la découverte de l'eau le poète renvoie au bruit d'un torrent qui encore anjourd'hui rappelle les bêtes assoiffées (945, 947 *vocabant... clarus citat*). Enfin (*denique*), dans leurs courses errantes (*uagi*), les hommes primitifs avaient reconnu (*nota*) et gardaient la mémoire (*tenebant*) de ces abreuvoirs désignés par Lucrèce comme *silvestria templa nympharum*. Cette formulation étrange retient à notre avis une allusion reconnaissable à la description la plus célèbre d'un *antrum nympharum*, présentée par Homère dans l'*Odyssée* (XIII 103 sqq. ἄντρον

[16] Sur la tradition de l'exégèse historique d'Homère (Thucydide, Aristote, philologie alexandrine), voir M. Schmidt, *o.c.*, 160 sqq. et H. Hintenlang, *Untersuchungen zu den Homer-Aporien des Aristoteles* (Diss. Heidelberg 1961), 20 sqq.

ἐπήρατον ἠεροειδές, ἱρὸν—cf. *templa*—, νυμφάων). L'allusion possède un caractère quelque peu ironique et démythifiant puisque l'expression poétique et idéalisée est réduite à son fondement dur et réel: le "sanctuaire"[17] des nymphes est en réalité l'abreuvoir de l'homme primitif!

958–61: Lucrèce dépeint la vie des premiers hommes comme une existence asociale. Comme il s'agit ici de créatures nées de la terre et pourvues d'une stature exceptionnelle et que dans le contexte immédiat la description des abreuvoirs montre déjà une couleur homérique, il nous paraît plausible que les 958–61 renferment également une allusion à un récit homérique, à savoir à la description des Cyclopes, des êtres gigantesques dont le mode de vie est racontée dans l'*Odyssée* (IX 108–9, 112–5):

> οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρόωσιν
> ἀλλὰ τά γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται...
>
> τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες,
> ἀλλ' οἵ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
> ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
> παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

L'allusion est d'autant plus probable que Platon aussi bien qu'Aristote avait cité cette description homérique des Cyclopes pour caractériser la vie asociale des premiers temps.[18] En plus, la langue grecque connaît la locution Κυκλώπ(ει)ος βίος pour désigner une vie désordonnée.[19] La méthode, pratiquée par Dicéarque, de réduire les récits poétiques

---

[17] La traduction "haunts, not of course temples", proposée par Costa (comm. *ad.* 948) est à rejeter; la suggestion par F. Giancotti (*Religio, Natura, Voluptas.* Studi su Lucrezio, Bologna 1989, 176–7) de voir "un rispecchiamento di mitiche credenze, d'una primordiale religione da lui attribuita agli uomini dell' erramento ferino" ne tient pas compte du caractère allusif de l'expression *templa Nympharum* et de l'ordre chronologique du récit de Lucrèce (discussion de l'origine de la religion aux vers 1161 sqq.).

[18] Platon, *Leges* III, 680b, Aristote, *Pol.* I 2, 1252 b 19, et en général F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956, 1973), 359 sqq.: "les anarchistes de l'Odyssée: les Cyclopes". Comme nous l'avons dit, l'assertion négative (958–9 *nec commune bonum poterant spectare neque ullis/moribus inter se scibant nec legibus uti*) annonce aussi le développement postérieur vers l'état de droit (1144 sqq.; la substitution de *nec* par *nondum* est possible). Sur le fond des vers homériques *Od.* IX 114–5 θεμιστεύει δὲ ἕκαστος/παίδων ἠδ' ἀλόχων οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν, le vers V 961 *sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus* soulève implicitement la question de savoir comment la vie familiale s'est développée (question traitée aux vers 1011 sqq.). Une fois que le contexte homérique des vers V 958–61 a éte reconstruite, la transition à la description de la vie sexuelle des premiers hommes (962 *Et Venus in silvis iungebat corpora amantum*) est facile et compréhensible.

[19] Cf. Schröder, *o.c.*, 52–5.

à leur fondement réel et historique a ainsi été utilisée par Lucrèce contre la conception idéaliste de ce dernier: les témoignages d'Homère infirment celui d'Hésiode.

Aux vers d'Hésiode qu'il vient de citer, Dicéarque fournit l'explication suivante (W., r. 12–3): αὐτόματα μὲν γὰρ πάντα ἐφύετο, εἰκότως, οὐ γὰρ αὐτοί γε κατεσκεύαζον οὐθὲν διὰ τὸ μήτε τὴν γεωργικὴν ἔχειν πω τέχνην μήθ' ἑτέραν μηδεμίαν ἁπλῶς. Juste avant d'intégrer les mêmes vers d'Hésiode (V 937 sqq.), Lucrèce souligne de façon circonstanciée qu'au temps primitif il n'existait pas d'agriculture. De même que pour Dicéarque l'absence d'une agronomie est liée à celle d'autres arts et techniques, Lucrèce fait ressortir grâce à un tableau très concret que la technique de l'agriculture présuppose la naissance et le développement d'autres arts (pour le moins la métallurgie et la forgeage, cf. la liste des outils agricoles en métal aux vers 933–6: *curvi aratri, ferro, falcibus*). Aussi la découverte de ces techniques liées au développement de l'agriculture sera décrite plus loin dans son histoire de la civilisation humaine.[20] La croissance spontanée d'aliments nés de la terre se trouve à la base de la conception par Dicéarque d'un âge d'or, sans efforts et sans peines pour les premiers hommes (W., r. 13–4): τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ σχολὴν ἄγειν αἴτιον ἐγίγνετο αὐτοῖς καὶ τοῦ διάγειν ἄνευ πόνων καὶ μερίμνης, cf. Hésiode, *Erga* 112–3 (... ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες/νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος). C'est cette vision idéaliste que Lucrèce conteste passim au cours de son exposé.

Afin de renforcer encore cette conception d'un âge d'or, Dicéarque nous fait savoir que la croissance spontanée de la nourriture a également causé la bonne santé de ces premiers hommes; c'est ainsi qu'ils ne tombaient jamais malades (W., r. 15–20): [τὸ δ' αὐτὸ καὶ αἴτιον ἐγίγνετο] τοῦ μὴ νοσεῖν. οὐθὲν γὰρ εἰς ὑγίειαν μεῖζον παράγγελμα εὕροι τις ἂν ἢ τὸ μὴ ποιεῖν περιττώματα, ὧν διὰ παντὸς ἐκεῖνοι καθαρὰ τὰ σώματα ἐφύλαττον. οὔτε γὰρ τῆς φύσεως ἰσχυροτέραν τροφὴν προσεφέροντο, οὔτε τὴν πλείω τῆς μετρίας διὰ τὴν ἑτοιμότητα, ἀλλ' ὡς τὰ πολλὰ τὴν ἐλάττω διὰ τὴν σπάνιν. Il introduit cet argument par une référence à l'autorité des médecins les plus intelligents. Sans doute il fait allusion ici aux *Menoneia*, une collection de doctrines médicales, faite par Ménon, disciple d'Aristote comme Dicéarque (un résumé de cette collection a été transmis chez l'Anonymus Londinensis). Il s'agit d'une doxographie médicale réunissant les opinions d'un grand nombre de

[20] A partir du vers 1241, plus spécialement 1289, 1294–5; Lucrèce reprend le vers 935 presqu'en son entier au vers 1366 *et nova defodere in terram virgulta*.

médecins grecs sur les causes des maladies. Ces causes sont réduites à deux catégories dont la première consiste en περισσ(ττ)ώματα, "residues from food, the cause adopted by the authorities from Euryphroon to Aegimius".[21] Il est tout à fait probable que Dicéarque s'est servi de cette théorie des *perissoomata* comme cause importante des maladies pour infirmer un exposé médical, plus ancien, qui remettait en question sa propre conception d'un âge d'or, à savoir le chapitre historique consacré à l'origine de la diététique par l'auteur *De vetere medicina* (ch. 3).[22] Cet auteur suivant, de même que plus tard Epicure et Lucrèce, la pensée démocritéenne d'un développement graduel "per trial and error" de la civilisation humaine[23] avait déclaré de façon persuasive (3, 3): "Et en remontant encore plus haut, j'estime, pour ma part, que même le régime et la nourriture des gens bien portants dont on use actuellement n'auraient pas été découverts s'il avait été tout à fait suffisant pour l'homme de manger et de boire les mêmes choses que le boeuf, le cheval, et tous les animaux en dehors de l'homme, comme par exemple *les produits de la terre*, fruits, broussailles et fourrages . . . (3, 4) en effet, comme les gens éprouvaient bien des souffrances terribles par suite d'un régime fort et bestial, du fait qu'ils ingéraient des aliments crus, intempérés et dotés de qualités fortes—souffrances analogues à celles que les gens d'aujourd'hui éprouveraient aussi à la suite de ce régime, tombant dans de fortes douleurs, dans des maladies, et rapidement dans la mort . . . et le plus grand nombre, ceux qui avaient une nature plus faible, devaient périr" (trad. Budé). Pour sauver sa vision idéalisée Dicéarque s'efforce de neutraliser l'exposé de cet auteur hippocratique. Contre l'opinion de ce dernier, selon laquelle les premiers hommes ont souffert atrocement et péri en masse à cause de cette nourriture trop forte et plutôt bestiale (ὡς γὰρ ἔπασχον πολλά τε καὶ δεινὰ ὑπὸ ἰσχυρῆς τε καὶ θηριώδεος διαίτης . . .), Dicéarque déclare (d'un ton apodictique et sans appuyer son assertion) que la nourriture spontanée de la terre n'a pas été trop forte pour ces êtres humains (οὔτε γὰρ τῆς φύσεως ἰσχυροτέραν τροφὴν προσεφέροντο). Sur ce point de la discussion, Lu-

---

21 Cf. W. H. S. Jones, *The Medical Writings of Anonymus Londinensis* (Cambridge 1947), introduction. Je remercie mon ami et collègue Ph. van der Eijk pour la référence.

22 Cf. la notice (avec bibliographie) de J. Jouanna, Hippocrate, tome II, 1re partie, *De l'ancienne médecine* (Paris, Budé, 1990), 34 sqq.

23 Voir A. Stückelberger, *Vestigia Democritea. Die Rezeption der Lehre von den Atomen in der antiken Naturwissenschaft und Medizin* (Schweiz. Beitr. zur Altertumswiss. 17, Basel 1984), 81–5.

crèce prend également position en représentant—aux vers 925–30—la constitution des premiers hommes un peu plus dure et plus solide, de sorte qu'ils n'avaient rien de redouter de la nouveauté de la nourriture ou de l'atteinte d'autres maladies.[24] Pour combattre l'opinion de l'auteur *De vetere medicina* selon laquelle cette première nourriture n'a pas suffi à l'homme, Dicéarque se réfère avec beaucoup d'insistance à la théorie médicale des *perissoomata* considérés comme cause première des maladies. Ainsi il donne une tournure favorable aux faits mentionnés par l'auteur *VM*: le manque d'aliments a ajouté à la santé des premiers hommes.

Cette discussion concernant les aspects médicaux-diététiques de la vie primitive revient chez Lucrèce dans l'argumentation sur le taux de mortalité (988–1010). En affirmant qu'alors celui-ci n'a pas été beaucoup plus grand qu'aujourd'hui il s'oppose à Dicéarque (ou bien, pour le moins, il donne une réponse au problème posé par le savant grec: *quanto plures deleti sint homines hominum impetu*), dont l'opinion, énoncée dans son traité Περὶ ἀνθρώπων φθορᾶς, a été rendue par Cicéron en ces termes (*De Officiis* II 5,16, Wehrli, frgm. 24): *est Dicaearchi liber de interitu hominum, Peripatetici magni et copiosi, qui collectis ceteris causis eluvionis, pestilentiae, vastitatis, beluarum etiam repentinae multitudinis, quarum impetu docet quaedam hominum genera esse consumpta, deinde comparat, quanto plures deleti sint homines hominum impetu, id est bellis aut seditionibus quam omni reliqua calamitate, cum igitur hic locus nihil habeat dubitationis, quin homines plurimum hominibus et prosint et obsint, proprium hoc statuo virtutis, conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere.* Comme Cicéron ne fournit qu'un résumé très global du traité de Dicéarque, nous ne savons pas exactement quelle sorte de réponse comparatiste ce dernier a donné au problème *quanto plures.* Toutefois, le contexte cicéronien suggère que selon D. le taux de mortalité a été beaucoup plus élevé aujourd'hui à cause de la force des armes et du développement de l'art de la guerre. Lucrèce donne une réponse très nuancée (le taux de mortalité, alors et de nos jours, est pour lui à peu près égal) en renvoyant aux attaques des bêtes sauvages qui menaçaient les premiers hommes (990–8), danger signalé également par D. dans son Περὶ ἀνθρώπων φθορᾶς[25] (cela ne plaide pas pour sa conception

[24] Remarquons que l'absence d'une diététique a été également liée à une stature plus grande et plus forte dans l'exégèse alexandrine des épopées homériques (cf. M. Schmidt, *o.c.*, 210).

[25] Ce danger a été également signalé par Diodore le Sicilien (I 8,2).

d'un âge d'or). D'autre côté, Lucrèce souligne que les hommes primitifs n'ont pas péri en masse, car ils ont pu se sauver grâce à leur taille un peu plus dure et plus forte et à l'aide de leurs armes primitives (966–8 des pierres et de pesantes massues). La cause, plus fréquente au premier temps, de la mort sous les dents des bêtes sauvages est compensée par le fait que les premiers hommes n'ont pas subi les énormes catastrophes déclenchées par les grandes guerres déstructrices d'aujourd'hui et par les naufrages. En effet, comme Lucrèce l'explique au cours de son histoire de la civilisation humaine, l'art de la guerre, le développement de la force des armes et la navigation sont des inventions plus tardives (cf. 1290 sqq., 1305–7, 1440 sqq.). Lucrèce renforce l'argument des attaques fatales par les bêtes sauvages en indiquant que les victimes blessées et à demi dévorées ont péri dans des convulsions furieuses puisque les premiers hommes ignoraient l'art de la médecine (plus spécialement la traumatologie, cf. 997–8). La description pathétique de leurs souffrances détruit toute idée d'un âge d'or en ce temps-là.

A notre avis, il existe un rapport associatif entre les vers 1006 (*improba navigii ratio tum caeca iacebat*) et 1007–8: au premier temps il n'y avait pas de navigation (ce qui implique pas de commerce), de sorte que l'homme primitif a souffert d'une manque de vivres, tandis qu'aujourd'hui la navigation existe, ce qui entraîne les risques d'un naufrage mais aussi les possibilités de faire du commerce et de se procurer une surabondance d'aliments (1008 *contra nunc rerum copia mersat*). La nutrition déficiente fut déjà mentionnée par l'auteur *De vetere medicina* comme cause importante de la mort des hommes primitifs. L'abondance actuelle, signalée par Lucrèce au vers 1008, est une abondance d'aliments, prise, comme nous l'avons vu, dans certains cercles médicaux, pour une cause importante de maladies en raison des *perissoomata*. L'absence de connaissances pharmacologiques a entraîné selon Lucrèce que les premiers hommes se sont souvent empoisonnés par ignorance. Grâce au développement de l'art de la médecine (cf. l'emploi ironique du mot *sollertius*—1010—rattaché étymologiquement à *ars*), nous, mieux instruits, sommes devenus capables de donner le poison aux autres. Ainsi, à la question posée par Dicéarque, Lucrèce donne une réponse très réaliste: les taux de mortalité, alors et aujourd'hui, n'ont pas sensiblement différé.

Dans la série d'assertions négatives d'un caractère allusif et polémiquant, il nous reste les vers 972–87 sur la panique nocturne dont les premiers hommes auraient régulièrement soufferts. A propos de ce

passage, le commentateur le plus récent, C. D. A. Costa, fait l'observation suivante: "Editors since Wakefield have quoted Manil. 1.69–70 'tum velut amissis maerens, tum laeta renatis/sideribus', and Stat. *Theb.* 4.282–4 'hi lucis stupuisse vices noctisque feruntur/nubila et occiduum longe Titana secuti/desperasse diem', and suggested that L. is deliberately attacking a theory that primitive men feared that each day's setting sun would not return. Whether such a theory, strictly formulated, was current is unknown. . . ." Quand on consulte le contexte de la référence faite par Stace, il s'avère que cette réaction primitive est attribuée aux Arcadiens (*Theb.* IV 275–81):

> Arcades huic veteres astris lunaque priores
> agmina fida datis, nemorum quos stirpe rigenti
> fama satos, cum prima pedum vestigia tellus
> admirata tulit; nondum arva domusque nec urbes
> conubiisve modus, quercus laurique ferebant
> cruda puerperia ac populos umbrosa creavit
> fraxinus et feta viridis puer excidit orno.

Les hommes primitifs tels qu'ils ont éte caractérisés par Lucrèce, et les Arcadiens dépeints par Stace ont en commun une vie errante et asociale, et une origine "autochthone" (ils sont de vrais *aborigines*); remarquons que Lucrèce, poète réaliste qu'il est, a remplacé l'idée fantastique des premiers hommes tombés des arbres par une explication plus plausible, plus conforme aux lois biologiques de la nature: selon lui, ils sont nés d'*uteri*. La pensée selon laquelle les Arcadiens sont plus anciens que les étoiles et la lune, se retrouve chez Ovide qui, dans ses *Fasti* (II 289 sqq.) décrit la vie primitive des premiers Arcadiens en ces termes:

> Arcades, et Luna gens prior ulla fuit.
> vita feris similis nullos agitata per usus
> artis adhuc expers et rude volgus erat . . .

Il s'agit ici d'une idée qui remonte à une tradition grecque très ancienne, attestée dans Apoll. Rhod. IV 264–5, Aristot. fr. 591 R, scholie sur Aristoph. *Nubes* 397, Hippys de Rhegion, Pindare fr. 74b Schr.[26]

---

[26] Apoll. Rhod. IV 264–5 Ἀρκάδες, οἳ καὶ πρόσθε σεληναίης ὑδέονται/ζώειν, φηγὸν ἔδοντες ἐν οὔρεσιν . . . (cf. C. Wendel, *Scholia in Apoll. Rhod Vetera*, Berlin 1935, *ad loc.*), Aristote, fr. 591 R. Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῇ Τεγεατῶν πολιτείᾳ φησὶν ὅτι βάρβαροι τὴν Ἀρκαδίαν ᾤκησαν, οἵτινες ἐξεβλήθησαν ὑπὸ τῶν Ἀρκάδων ἐπιθεμένων αὐτοῖς πρὸ τοῦ ἐπιτεῖλαι τὴν σελήνην, διὸ κατωνομάσθησαν προσέληνοι, Schol. Aristoph. *Nubes* 397 βεκκεσέληνε· ἀντὶ τοῦ ἀρχαῖε καὶ μωρέ· τοὺς γὰρ μωροὺς ἀρχαίους ἐκάλεον ἀπὸ

A notre opinion, il est hors de doute qu'aux vers 972 sqq. Lucrèce prend position contre cette idée d'une réaction panique, attribuée traditionnellement aux Arcadiens en raison de la disparition quotidienne du soleil. Remarquons qu'aux vers 973–81 Lucrèce se réfère seulement au soleil, non pas à la lune et aux étoiles, bien que dans sa cosmologie il n'y a pas de trace d'une origine du soleil, antérieure à celle de la lune (cf. V 418 *solis, lunai cursus*, 453–4, 471 *hunc exordia sunt solis lunaeque secuta*). Lucrèce ne réfute pas cette tradition avec des arguments cosmologiques, il démontre que cette conception est intrinsèquement insoutenable pour des raisons psychologiques: même si les Arcadiens auraient été antérieurs à la lune, une réaction panique se produisant chaque nuit serait des plus improbables, car l'étonnement et la crainte disparaissent grâce à l'accoutumance. Lucrèce se sert ici d'un type d'argument dialectique, qu'il a utilisé plus d'une fois dans son poème et emprunté probablement du système des "modes sceptiques".[27] Son deuxième argument pour réfuter cette tradition possède également un caractère stéréotypé: ce qui est nécessaire et indispensable à la survie précède chronologiquement les actions non pas nécessaires.[28] Durant leurs combats contre les bêtes sauvages, les hommes primitifs n'ont simplement pas eu le temps de chercher de façon plus ou moins contemplative la lumière du soleil. Sur le fond de la tradition attribuée aux Arcadiens, la spécification de ces attaques (985 *spumigeri suis adventu validique leonis*) est très bien choisie parce que la tradition mythique-poétique localisait un lion célèbre à Némée et un sanglier bien connu à Erymanthe, c'est-à-dire globalement en Arcadie (cf. Lucrèce lui-même V 24–5 *Nemaeus* ... *magnus hiatus ille leonis* ... *et horrens Arcadius sus*). Nous ne savons pas si, dans *l'Archéologie* de son Βίος Ἑλλάδος, Dicéarque avait mentionné cette tradition à propos des Arcadiens, mais, comme celle-ci a été connue et discutée dans l'école des Péripatéticiens[29] et que l'idée de l'autochthonie des Arcadiens a

τῆς ἱστορίας, τοὺς Ἀρκάδας κατὰ τοὺς πρὸ σελήνης χρόνους ἐν ταῖς ἐρήμοις διάγειν ἤ ὑπὸ ταῖς ὕλαις ἐκ τῶν ἀποπιπτόντων καρπῶν διαζῆν, Hippys de Rhegium (FGrH 554 F 7) Ἵππυς δ' ὁ Ῥηγῖνος λέγεται πρῶτος καλέσαι προσελήνους τοὺς, Ἀρκάδας, Pindare, fr. 74b Schr. εἴτ' Ἀρκαδία προσελαναῖον Πελασγόν (cf. Hésiode, fr. 43 Rz. Πελασγός, ἀφ' οὗ κληθῆναι τοὺς τὴν Πελοπόννησον οἰκοῦντας Πελασγούς· Ἡσίοδος δὲ τὸν Πελασγὸν αὐτόχθονά φησιν εἶναι).

[27] Cf. p. 177 sqq. de ce volume.

[28] Pour le caractère traditionnel de l'opposition entre τὰ ἀναγκαῖα et τὰ οὐκ ἀναγκαῖα dans une histoire de la civilisation humaine, voir maintenant E. Pöhlmann, *Lukrez als Quelle griechischer Kulturentstehungslehre* (*Zu Lukrez 5, 1448–1457*), Würzb. Jhrb. 17 (1991), 217–28.

[29] Voir note 26 pour la référence à Aristote.

été largement répandue et signalée e.a. par Thucydide dans sa propre *Archéologie*,[30] il nous paraît probable que Dicéarque en a soufflé mot.

L'*inventio* de la reconstruction que Lucrèce présente de la vie des premiers hommes, a été, selon nous, fortement influencée par Dicéarque, auteur des traités Βίος Ἑλλάδος et Περὶ ἀνθρώπων φθορᾶς pour les raisons suivantes:

1. La série d'assertions négatives et d'un caractère oppositionnel sont toutes réductibles à Dicéarque comme catalyseur. Bien que, dans son chapitre sur la naissance de la civilisation (I 8), Diodore le Sicilien mentionne en termes généraux la nutrition déficiente des premiers hommes (§ 5 τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνεννοήτους... 6 διὸ καὶ πολλοὺς αὐτῶν ἀπόλλυσθαι κατὰ τοὺς χειμῶνας διά τε τὸ ψῦχος καὶ τὴν σπάνιν τῆς τροφῆς), c'est justement le caractère assez technique de la discussion médicale-diététique qui relie l'auteur *De vetere medicina*, Dicéarque et Lucrèce.[31]

2. Comme il ressort des témoignages réunis par Wehrli, Dicéarque et ses deux traités sus-mentionnés ont connu une certaine renommée parmi les intellectuels, contemporains de Lucrèce.

3. Au chant III (98 sqq.), on rencontre chez Lucrèce un passage de polémique explicite, signalé en tant que tel par Knut Kleve:

> sensum animi certa non esse in parte locatum,
> verum habitum quendam vitalem corporis esse,
> harmoniam Grai quam dicunt...
> magno opere in quo mi diversi errare videntur...

L'opinion selon laquelle l'âme est une propriété vitale du corps humain, non pas une entité indépendante et localisable dans le corps, a été plusieurs fois attribuée à ce même Dicéarque (cf. Wehrli, frgm. 5–12 "Seelenlehre"), notamment par Cicéron (*Tusc. Disp.* I 10,21 = W. frgm. 7): *Dicaearchus autem... nihil esse omnino animum... neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum ut temperatione naturae vigeat et sentiat.*[32]

---

[30] Cf. Thuc. I, 2,5 Μάλιστα δὲ τῆς γῆς ἡ ἀρίστη αἰεὶ τὰς μεταβολὰς τῶν οἰκητόρων εἶχεν... Πελοποννήσου τε τὰ πολλὰ πλὴν Ἀρκαδίας, voir en général les exposés sur l'Arcadie par Polybe, Strabon et Pausanias.

[31] Cf. W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Schweiz. Beitr. zur Altertumswiss. 9, Basel 1959), 155–6 pour certain thèmes de caractère général dans la tradition ancienne de la "Kulturgeschichte".

[32] Cf. fr. 12a (Plut. *Plac. philos.* IV 2,5): Δικαίαρχος ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων

Il ressort de cette polémique explicite au chant III que Lucrèce a effectivement connu et combattu Dicéarque.

4. En continuant son esquisse du développement de la civilisation humaine Lucrèce s'est également inspiré des opinions de Dicéarque— rendues par Porphyre—. Le passage, que nous avons discuté, sur la bonne santé des premiers hommes à l'âge d'or, est suivi d'une observation selon laquelle cette première période a été idéale et des plus heureuses à cause de l'absence de guerres et de conflits mutuels: c'étaient, selon Dicéarque, la paix et l'amitié qui ont régné en ce temps-là. Il appuie cette opinion en affirmant qu'alors il n'y avait pas de trophées suffisamment précieuses pour lesquelles on aurait voulu se battre (W., 24, r. 20–23): ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πόλεμοι αὐτοῖς ἦσαν οὐδὲ στάσεις πρὸς ἀλλήλους, ἆθλον γὰρ οὐθὲν ἀξιόλογον ἐν τῷ μέσῳ προκείμενον ὑπῆρχεν, ὑπὲρ ὅτου τις ἂν διαφορὰν τοσαύτην ἐνεστήσατο. ὥστε τὸ κεφάλαιον εἶναι τοῦ βίου συνέβαινεν σχολήν, ῥᾳθυμίαν ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων, ὑγίειαν, εἰρήνην, φιλίαν. Aussi, Dicéarque situe l'origine de la guerre dans une phase plus tardive lorsqu'il existait des possessions d'une certaine valeur provoquant une rivalité entre ceux qui aspiraient à les acquérir, et d'autres qui voulaient les défendre à tout prix (W., r. 31–3): καὶ ἅμα τῷ αὐτῷ βίῳ (= ὁ νομαδικὸς βίος) συνεισῆλθεν πόλεμος. καὶ γάρ, φησίν, οὐχ ἡμεῖς, ἀλλ' οἱ τὰ παλαιὰ ἱστορίᾳ διεξελθόντες εἰρήκασιν.[33] ἤδη γὰρ ἀξιόλογα κτήματα ἦν ὑπάρχοντα, οἳ μὲν ἐπὶ τὸ παρελέσθαι φιλοτιμίαν ἐποιοῦντο, ἀθροιζόμενοί τε καὶ παρακαλοῦντες ἀλλήλους, οἵ δ' ἐπὶ τὸ διαφυλάξαι. Dans les phrases intermédiaires, il fait remarquer qu'avec le développement du niveau de la civilisation les acquisitions antérieures ont perdu leur valeur à cause de l'apparition de nouveaux produits plus appréciés; d'où vient, selon D., l'origine du proverbe grec ἅλις δρυός ("le siècle du gland est passé!"),[34]

στοιχείων (sc. τὴν ψυχὴν εἶναι), et pour la tradition doxographique J. Mansfeld dans ANRW II, 36.4 (1990), 3145 sqq.

[33] Dicéarque renvoie ici sans aucun doute à Thucydide (cf. I 20,1 Τὰ μὲν οὖν παλαιὰ τοιαῦτα ηὗρον . . ., cf. aussi Wehrli, fr. 49, r. 20 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πόλεμοι αὐτοῖς ἦσαν οὐδὲ στάσεις et Thuc. I 2,6 οἱ πολέμῳ ἢ στάσει ἐκπίπτοντες). Pour appuyer sa théorie Dicéarque peut effectivement se baser sur Thuc. I 2, 2–4 . . . νεμόμενοί τε τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι ὅσον ἀποζῆν καὶ περιουσίαν χρημάτων οὐκ ἔχοντες οὐδὲ γῆν φυτεύοντες . . . οὐ χαλεπῶς ἀπανίσταντο . . . Διὰ γὰρ ἀρετὴν γῆς αἵ τε δυνάμεις τισὶ μείζους ἐγγιγνόμεναι στάσεις ἐνεποίουν ἐξ ὧν ἐφθείροντο, καὶ ἅμα ὑπὸ ἀλλοφύλων μᾶλλον ἐπεβουλεύοντο.

[34] Cf. pour l'histoire de ce proverbe, Hom. *Il.* 22,126, *Od.* 19,166 et *Paroem. Gr.* I, 42–3; Cicéron le cite dans sa correspondance avec Atticus (II 19). L'analyse ethnolinguistique par Dicéarque se retrouve chez Théophraste (J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin 1866, Olms 1979, 40): μετὰ δὲ ταῦτα ὁ βίος ἐπὶ

prononcé par celui qui, le premier, avait changé le menu primitif (les glands, W., r. 25–7): δηλοῖ δὲ τὸ λιτὸν τῶν πρώτων καὶ αὐτοσχέδιον τῆς τροφῆς τὸ μεθύστερον ῥηθὲν ἅλις δρυός, τοῦ μεταβάλλοντος πρώτου, οἷα εἰκός, τοῦτο φθεγξαμένου. Lucrèce a repris cette analyse des aspects psychologiques et des conséquences sociales entraînées par le progrès de la civilisation, sans les mettre dans un cadre chronologique (trop) étroit comme l'avait fait Dicéarque en proposant un développement selon la triade: vie primitive—vie pastorale—vie agricole (ὁ ἀρχαῖος βίος—ὁ νομαδικὸς βίος—τὸ τρίτον τε καὶ γεωργικὸν εἶδος). Lucrèce se tient à une bipartition, globale mais bien marquée (cf. vs. 1105), entre la vie des premiers hommes (780–1104) et le développement postérieur renfermant la naissance des différents arts et techniques, et au cours de cette esquisse il ne renvoie qu'ici et là à la première période (cf. 1245, 1283–5, 1411). Ainsi, la conception idéalisée d'une première période tout à fait paisible est déniée aux vers 1245 (*sive quod inter se bellum silvestre gerentes*) et 1283 sqq. (*arma antiqua manus, ungues dentesque fuerunt*). Les facteurs et les conséquences psychologiques et sociales, associées par Dicéarque à la naissance et au développement des produits plus précieux (rivalité mutuelle, cupidité, dévalorisation des biens dépassés, bref, l'aspect axiologique du progrès technique), sont mentionnées plus d'une fois par Lucrèce dans la deuxième partie de sa préhistoire de la civilisation humaine (1112–4, 1123–35, 1247–8); il formule explicitement ce mécanisme de l'appréciation humaine se développant avec le progrès matériel aux vers 1273–80 et 1412–1415.[35]

Aux vers 1410–35 l'influence des idées de Dicéarque se montre le plus clairement. Comme nous l'avons dit, D. avait attribué l'origine de la locution grecque ἅλις δρυός au premier homme qui pour se nourrir avait pris les glands en dégout. Comme Lucrèce aspire à raconter la préhistoire de l'humanité en général et évite d'utiliser (pour le moins explicitement) des données ethnocentriques, il ne peut pas se servir de cet exemple ethno-linguistique. Toutefois, il reprend la pensée générale qui se trouve à la base de l'explication anthropologique de ce proverbe (cf. 1416 sqq. *sic odium coepit glandis, sic illa*

τὴν ἥμερον ἤδη τροφὴν μεταβαίνων καὶ θύματα τὰ ἐκ τῶν καρπῶν 'ἅλις δρυός' ἔφη (= Porphyre, *De abstinentia* II 5,6, cf. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus*, part two, pp. 406–7); pour l'emploi de proverbes dans l'école péripatéticienne afin de reconstruire la préhistoire, cf. W. Spoerri, *o.c.*, 69, note 26.

[35] Cf. V 1276 sqq. *sic volvenda aetas commutat tempora rerum*... 1412–15 *nam quod adest praesto, nisi quid cognovimus ante/suavius, in primis placet et pollere videtur,/posteriorque fere melior res illa reperta/perdit et immutat sensus ad pristina quaeque.*

relicta/strata cubilia sunt herbis et frondibus aucta . . .). Comme Dicéarque voulait rester fidèle à la conception hésiodéenne d'un âge d'or, sans peines et sans guerres, les facteurs psychologiques-axiologiques prenaient effet, selon lui, dans la deuxième et la troisième période de la civilisation humaine. Lucrèce montre que ceux-ci sont "de tous les temps"[36] et ont joué leur rôle négatif dans la première période aussi, qui de ce fait ne pouvait pas être un âge d'or. L'exemple, donné par Dicéarque, du premier homme changeant la nourriture a été remplacé chez Lucrèce par une description de l'homme primitif qui, le premier, avait découvert l'utilité du vêtement de peaux de bêtes et excité tant d'envie chez les autres que son premier possesseur trouvait la mort dans quelque guet-apens et cette dépouille déchirée pendant le combat n'a pu servir à leur usage (1418–22):

pellis item cecidit vestis contempta ferinae;
quam reor invidia tali tunc esse repertam,
ut letum insidiis qui gessit primus obiret,
et tamen inter eos distractam sanguine multo
disperiisse neque in fructum convertere quisse.

On trouve chez Dicéarque la pensée selon laquelle la vie des premiers hommes a paru désirable (un vrai "âge d'or") aux hommes plus tardifs qui, par leur aspiration de s'acquérir des choses plus grandes, tombaient dans la misère (W., r. 24–5 τοῖς δὲ ὑστέροις ἐφιεμένοις μεγάλων καὶ πολλοῖς περιπίπτουσι κακοῖς ποθεινὸς εἰκότως ἐκεῖνος ὁ βίος ἐφαίνετο). La coordination de ces deux éléments (cupidité—misère) ou plutôt leur rapport causal est encore souligné chez Lucrèce à la fin de son récit (1432–5):

nimirum quia non cognovit quae sit habendi
finis et omnino quoad crescat vera voluptas;
idque minutatim vitam provexit in altum
et belli magnos commovit funditus aestus.

Son plaidoyer pour une vie simple, située d'ailleurs par lui à la campagne dans le milieu agricole,[37] ne l'a pas séduit à suivre la conception

---

[36] Cf. sur la jalousie et l'ambition humaines, V 1135 *nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante.*

[37] La vie de volupté est localisée par Lucrèce à la campagne (cf. les termes positifs *iuvare, dulcis, bona dia* etc. aux vers V 1381 sqq. et D. J. Furley, *Lucretius the Epicurean* dans *Lucrèce, o.c.*, 24–5), tandis que les deux développements sociaux qui entraînent des fléaux pour le genre humain (la vie politique, la religion) sont situés dans les villes (cf. V 1108, *urbis* V 1162).

irréaliste du premier temps considéré (plutôt par nostalgie) comme un âge d'or. Au contraire, le taux de mortalité a été un peu plus élevé dans cette première période; la cupidité, la jalousie et les conflits ont été de tous les temps. C'est du point de vue moral que notre époque est plus mauvaise (1425 *quo magis nobis, ut opinor, culpa resedit*), car les hommes nés de la terre se battaient pour des motifs naturels et nécessaires (le désir de survivre) tandis que nous faisons la guerre pour des choses inutiles et superflues (1426–8): "des vêtements de pourpre et d'or, pourvus de larges broderies". Sur ce point, Lucrèce est "plus péripatéticien" que Dicéarque, car il met la vertu au juste milieu (1429): "une étoffe plébéienne qui peut nous défendre du froid" (*dum plebeia tamen sit, quae defendere possit*).

7

LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE
(*DRN* V 1011–1027, 1105–1160)

V 1011–1027

Dans la deuxième partie du chant V du *De Rerum Natura*, Lucrèce nous dépeint le développement des liens sociaux en trois étapes. A l'origine de la préhistoire du genre humain, les premiers hommes nés de la terre menaient, selon lui, une vie de vagabonds, solitaire et promiscue, et comme ik dit (V 958 et suiv.): "Incapables d'envisager le bien commun, ils n'avaient ni coutumes ni lois pour régler leurs rapports . . . chacun était instruit à vivre et à user de sa force à sa guise et pour lui-même" (961 *sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus*).

Au premier paragraphe que nous voudrions analyser (1011–1027), Lucrèce nous raconte que l'amitié commença à nouer ses liens ente voisins, désireux de s'épargner toute violence mutuelle (1019–1021). Cette évolution d'une mode de vie tout-à-fait asociale vers une existence plutôt socialisée et coopérative se serait produite en premier lieu grâce à l'amour des parents (des premiers parents dans l'histoire humaine!) pour leurs enfants. En effet, Lucrèce nous dit: "les enfants par leurs caresses n'eurent pas de peine à fléchir le naturel farouche de leurs parents" (1017–1018). Or, cette conception selon laquelle le désir originaire et égocentrique de survivre se serait changé en un comportement plus altruiste par la voie de l'amour des parents pour les enfants, nous est bien connue; celle-ci se retrouve par exemple dans les traités philosophiques de Cicéron (*De Finibus, De Officiis*) et fait partie de la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis*.[1]

La question se pose de savoir si et de quelle façon Lucrèce a intégré cette conception stoïcienne dans son poème didactique de

[1] Cic. *Fin.* III 62 *ut perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa ut eos quos genuerimus amamus inpelli. ex hoc nascitur ut etiam communis inter homines naturalis sit commendatio. Off.* I 11 *principio generi animantium omni est a natura tributum ut se vitam corpusque tueatur . . . commune autem animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum quae procreata sint*; cf. M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (1940), "Die Oikeiosis".

caractère nettement épicurien. Dans le cadre de cette question deux témoignages anciens sur l'*oikeiôsis* sont de première importance: les opinions attribuées à Chrysippe par Diogène Laerce et Plutarque.[2] Sur le plan des idées, on peut constater que, comme Chrysippe, Lucrèce admet que chaque être vivant (homme et animal) possède l'inclination naturelle de rester en vie; ils sont instruits de leur nature à vivre pour eux-mêmes (*sibi vivere*) et, comme Lucrèce nous le dit, les tout premiers hommes abandonnaient eux-aussi au milieu des gémissements la *douce* lumière de la vie (V 989 *dulcia lumina vitae*): la vie en elle-même est donc pour Lucrèce source de volupté.

C'est dans son explication de l'origine naturelle du langage (V 1028 et suiv.) que Lucrèce montre combien il s'est approprié la doctrine de l'*oikeiôsis*, puisqu'il s'appuie sur le fait, signalé très souvent dans des textes stoïciens ou stoïcisants,[3] que, dès sa naissance, chaque être a la perception de l'usage qu'il peut faire de ses facultés (V 1033 *sentit enim vis quisque suas quoad possit abuti*), c'est-à-dire de ses parties du corps (en grec: τὰ μέρη, mentionnées dans le témoignage de Plutarque sur Chrysippe); chaque être s'en sert pour se défendre, pour fuir, pour manger etc., bref, pour rester en vie. Selon l'optique de Lucrèce, le langage est également une arme de défense, de caractère indirect, qui rend possibles la communication et la coopération entre les êtres humains. Bien sûr, cette perception de l'utilité des parties du corps sert à l'origine la propre survie et possède donc primairement une orientation égocentrique, mais l'évolution vers une attitude plus altruiste s'est produite, selon Lucrèce, une fois que les premiers hommes ont perçu leurs propres enfants comme nés de leurs corps, c'est-à-dire comme des parties de leurs corps (cf. la juxtaposition de τὰ μέρη et τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν chez Chrysippe). Il existe donc dans le texte de Lucrèce un lien étroit entre le vers V 1013 *prolem ex se*

[2] Diog.Laërt. VII 85 (*SVF* 3,178) τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ᾿ ἀρχῆς· καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συναίσθησιν . . . ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. Plut. *de Stoic. repugn.* 12, 1038 b (*SVF* 3,179) Πῶς οὖν ἀποκναίει πάλιν (sc. Chrysippus) ἐν παντὶ βιβλίῳ φυσικῷ, νὴ Δία, καὶ ἠθικῷ γράφων ὡς *οἰκειούμεθα πρὸς αὑτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν*.

[3] Cf. Sen. *Epist.* 121,5–6 *membra apte et expedite movent* . . . Cic. *N.D.* II 127 *iam illa cernimus ut contra vim et metum suis se armis quaeque defendat: cornibus tauri, apri dentibus* . . . Hierocl. 2,1 πρώτη πίστις τοῦ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῷον ἅπαν ἑαυτοῦ ἡ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων, ὑπὲρ ὧν ἐδόθη τὰ μέρη, συναίσθησις.

videre creatam et les vers V 1034, 1038: *cornua nata... vix sunt dentes unguesque creati.* Il va de soi que quelques conditions matérielles et sociales doivent être remplies avant que cette perception par les parents soit possible. Tout d'abord, l'homme primitif doit avoir changé sa vie errante et solitaire en une mode de vie sédentaire et domestiquée et son comportement promiscu doit avoir été changé en une vie monogame. Or, le remplissement de ces préconditions a été signalé et expliqué par Lucrèce au début du même paragraphe (V 1011 et suiv.): les premiers hommes surent se servir de maisons primitives (des huttes—*casas*) et la femme s'est liée a un seul époux—les motifs de ces premières couples monogames nous échappent quelque peu,—en tout cas à cause de la corruption du texte et la transition des vers 1012–1013.[4]

En ce qui concerne la formulation de la pensée de Lucréce sur ce point, on découvre également un indice que le poète épicurien s'est laissé inspirer ici par la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis.* C'est Jackie Pigeaud qui, dans un article sur Lucrèce et l'origine du langage, a signalé à juste titre que le verbe *commendare* ("recommander") que l'on trouve au vers V 1021, est effectivement, par exemple chez Cicéron (cf. la locution *naturalis commendatio, Fin.* III 62, citée p. 102, note 1), la traduction technique du verbe grec οἰκειόω. On retrouve le verbe de *commendare* chez Lucrèce dans le paragraphe qui traite de la vie des animaux domestiques-domestiqués. Il y a, dit-il, bon nombre de bêtes qui subsistent parce que leur utilité nous les recommande et remet à notre garde (V 860–861 *multaque sunt nobis ex utilitate sua quae/commendata manent, tutelae tradita nostrae*).

Ce double emploi du verbe *commendare* chez Lucrèce pose un problème d'ordre épistémologique et historique. Les premiers hommes ont pu avoir une notion de l'utilité de certains animaux (boeuf, cheval, brébis) parce qu'ils ont eu l'occasion d'en faire l'expérience. De même, les jeunes animaux et les nouveaux-nés en général—ceux de la troisième génération jusqu'à nos jours—ont le temps de percevoir l'utilité de leurs parties du corps; sous la protection de leurs parents ils tirent les leçons par l'exemple. Cependant, à l'origine de l'histoire du genre humain, les premiers hommes étaient complètement igno-

---

[4] Dans sa contribution *Lucretius and the Epicurean other. On the philosophical background of DRN V 1011–1027* (*Lucretius and his Intellectual Background,* Amsterdam 1997, 145), K. A. Algra suggère que le principe du *consuetudo concinnat amorem* (Lucr. IV 1183) peut avoir joué un rôle dans le premier développement de la vie sociale.

rants de certaines conséquences de la vie sexuelle et de certains avantages du fait d'être parents (sans aucun doute, certains désavantages comme les douleurs de l'accouchement ou l'insomnie se sont imposés au contraire dès le début). Tout de même, les premiers nouveaux-nés exigeaient, comme aujourd'hui, immédiatement les soins maternels (et paternels). Voici exactement l'objection que, d'un ton très émotionné, Plutarque a formulée contre l'opinion strictement utilitaire d'Epicure sur l'amour des parents pour leurs enfants (la φιλοστοργία);[5] en effet, selon Epicure, les parents possèdent et soignent leurs enfants seulement à cause de leur utilité comme γηροβοσκοί (opinion qui a fait scandale même dans l'Antiquité).

Sans doute Lucrèce a dû prévoir cette objection puisqu'il se sert lui-même de l'argument emprunté à la notion de l'utilité au paragraphe portant sur l'origine du langage (V 1047 et suiv.): *unde insita notities est utilitatis?* Il sait éviter cette difficulté en soulignant que ces premiers enfants n'eurent pas de peine à fléchir (*mollire*) le naturel farouche de leurs parents grâce à leurs caresses (1018 *blanditiae*). Cette solution est même strictement conforme à la philosophie d'Epicure, car la notion de *blanditiae* (*blandus*) est liée chez Lucrèce à celle de la volupté (*blanda voluptas*).

On constate d'ailleurs que, dans une phase ultérieure de l'Epicurisme, de "jeunes Epicuriens" comme Lucrèce ont atténué quelque peu l'opinion strictement utilitaire et dogmatique de leur Maître sur les causes de l'amitié et de l'amour en laissant une marge à la valeur et à l'attrait de ces liens sociaux en eux-mêmes. Le pragmatisme austère du Fondateur sur ce point a été un peu humanisé.[6] Remarquons en plus qu'un fragment de Démétrius le Laconien, dont le contexte et la teneur restent malheureusement incertains, témoigne en tout cas du fait que l'amour pour les enfants a été un point de discussion dans des cercles épicuriens plus tardifs.[7]

---

[5] Plut. Περί τῆς εἰς τά ἔγγονα φιλοστοργίας (*Mor.* 496 c): *ἐπὶ τοὺς παλαιοὺς* ἀνάγαγε τὸν λόγον, ὧν ταῖς μὲν τεκεῖν πρώταις, τοῖς δ' ἰδεῖν συνέβη τικτόμενον βρέφος· οὔτε νόμος ἦν ἐκείνοις τεκνοτροφεῖν προστάττων οὔτε προσδοκία χάριτος ἢ τροφείων ἐπὶ νέοις δανειζομένων. χαλεπὰς δὲ μᾶλλον εἴποιμ' ἄν εἶναι καὶ μνησικάκους τὰς τεκούσας τοῖς βρέφεσι (suit une citation d'Homère, *Il.* XI 269–271 ὡς δ' ὅταν ὠδίνουσαν . . .).

[6] Cf. Cic. *ad Att.* VII 2,4 *Filiola tua te delectari laetor et probavi tibi* φυσικὴν *esse* τὴν <στοργὴν τὴν> πρὸς τὰ τέκνα. *etenim si hoc non est, nulla potest homini esse ad hominem naturae adiunctio; qua sublata vitae societas tollitur.*

[7] Dem. Lacon, PHerc. 1012, col. 68 (ed. Puglia, Napoli 1988, 182–183) . . . ἀλλ' οὐ φύσει ἐστὶν ἡ πρὸς τὰ τέκνα στοργή.] ἐπειδήπερ οὐ κατηναγ|κασμένως στέργουσιν οἱ| ἄνθρωποι τὰ ἔκγ[ο]να. . . ., cf. pp. 79–80 de ce volume.

Comme il ressort de l'aperçu chez Diogène Laerce et également de la célèbre Lettre 121 de Sénèque, Lucrèce prend part, de façon implicite, à la discussion qui divisaient les Epicuriens et les Stoïciens à propos de l'orientation primaire de la première inclination naturelle: vers la survie ou vers la volupté? Tout en reprenant quelques idées de la doctrine de l'*oikeiôsis*, le poète considère la volupté, liée qu'elle est aux *blanditiae* des premiers nouveaux-nés, comme point de départ de la vie plus socialisée en familles. Ce dernier point de discussion entre Epicuriens et Stoïciens devient d'ailleurs insoluble et imaginaire quand on prend—avec Lucrèce—la vie elle-même pour source de volupté (cf. l'expression sus-mentionnée *dulcia lumina vitae*, V 989). Dans cette optique, la survie et la volupté coïncident.

A côté de l'emploi du verbe de *commendare* chez Lucrèce, on retrouve, à notre avis, au contexte du paragraphe en question (V 1011–1027) une autre référence ou allusion à la doctrine de l'*oikeiôsis*. En effet, ce terme technique dérive de l'adjectif οἰκεῖος, et finalement du mot grec οἰκία. Rendre quelqu'un *oikeios*, c'est le considérer comme appartenant à la maisonnée, le traitre en tant que tel, c'est "domestiquer" au plein sens étymologique du mot. Nous ne voulons pas exclure que Lucrèce, grand amateur d'étymologies, a ouvert consciemment le paragraphe 1011 et suiv. par le mot *casas*, les huttes, des maisons primitives dont l'invention est présupposée pour le processus de l'*oikeiôsis*. On retrouve en plus un rapport étymologique du même genre dans un passage sur les animaux sauvages que, selon Lucrèce, on avait essayé à dompter sans succès: il s'agit de ces fauves que l'on avait crus assez domptés et domestiqués (V 1334 *si quos ante domi domitos satis esse putabant*).

A la fin du paragraphe en question, une deuxième notion (à côté de celle de *blanditiae*) typiquement épicurienne saute aux yeux: les liens sociaux qui se sont constitués sous l'influence de l'*oikeiôsis*, s'appellent des traités (*foedera*, cf. V 1025 *sed bona magnaque pars servabat foedera caste*). La notion monolithique de συνθήκη que l'on trouve chez Epicure (*Sent.* 32, 33), a été divisée en deux par Lucrèce. Ici, dans le cercle restreint des familles et des voisins, il s'agit d'un contrat de coopération et de défense mutuelles. A une phase plus avancée et dans des cercles plus élargis, dont nous parlerons tout de suite, il s'agit d'un contrat de soumission à l'état de droit avec sa magistrature et sa législation.

Nous voudrions conclure que le paragraphe V 1011–1027 est un exemple remarquable de synthèse entre quelques notions-clés de la

philosophie éthique et sociale d'Epicure (celles de la volupté—liée au terme de *blanditiae*—et de l'entente—*foedera*—) et la doctrine stoïcienne de l'*oikeiôsis* dont l'application se restreint chez Lucrèce aux cercles de la famille et du voisinage. Peut-être, dans la tradition de l'Epicurisme, cette synthèse n'est pas tout à fait originale chez Lucrèce; on retrouve une référence, très courte et globale, à l'*oikeiôsis* chez Hermarque, le successeur d'Epicure (si la formulation τάχα μὲν καὶ *φυσικῆς τινοσ οἰκειώσεως ὑπαρχούσης* τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀνθρώπους provient d'Hermarque lui-même et n'est pas une "interprétation" personnelle de Porphyre dans son aperçu *De abstin.* I, 7 et suiv.).[8] L'analyse et la synthèse présentées par Lucrèce sont toutefois beaucoup plus fines et détaillées, disons, plus scientifiques, plus dignes d'un poète-philosophe, vraiment anthropologue. Cette fusion entre des notions stoïciennes et épicuriennes étonne d'autant moins que, comme dans le témoignage sur Chrysippe chez Diogène Laerce, l'opposition entre les notions d'*oikeios* et d'*allotrios* (en latin: *alienus*) se rencontre aussi dans d'autres témoignages sur l'épicurisme, aussi bien dans le *De Rerum Natura* que, par exemple, dans les *Ratae Sententiae*, nr. 7, où la sécurité de la part des hommes (τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν)—qui est étroitement liée et indispensable à la subsistance—a été qualifiée littéralement d'être τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον, τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν.

V 1105–1160

Une lecture globale et rapide des vers V 1105–1160 nous fait constater deux choses: Lucrèce présente une série de formes d'état, caractérisées par la position de force de certains individus ou groupements, et il dresse sa liste dans le cadre d'une évolution historique où chaque forme se développe l'une de l'autre. Essayons tout d'abord d'identifier les individus et les groupements dont la position changeante détermine l'évolution politique, afin de retracer les différentes formes d'état. Nous utilisons le mot de "politique" au sens étymologique du terme: "appartenant à la cité", "concernant la cité" (*polis*), car la fondation

[8] Pour une discussion plus poussée des apects historico-philosophiques du paragraphe V 1011–1027 nous renvoyons aux contributions de K. A. Algra et A. A. Long dans *Lucretius and his Intellectual Background* (Amsterdam 1997), et pour Hermarque, à P. A. Vander Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, TAPhA 118 (1988), 87–106.

des villes (*urbes*) et des acropoles (*arces*) est mentionnée par Lucrèce dès le début de son exposé politique (V 1108 *condere coeperunt urbis arcemque locare*).[9]

A l'origine, il est question d'une suprématie de certains individus qui se distinguent par leurs talents inventifs et intellectuels (1107 *ingenio qui praestabant et corde vigebant*). Ces inventeurs anonymes qui introduisaient toutes sortes de choses nouvelles, sont nommees des rois (1109 *reges*).[10] Au commencement, leur régime est juste et équitable, car distribuer les biens (troupeaux, terres) selon les qualités naturelles des hommes, beauté, force, qualités d'esprit (1110–1111), c'est un acte de justice distributive,—d'après la définition ancienne et traditionnelle de la δικαιοσύνη.[11] Malgré le caractère équitable de leur régime, ces rois n'étaient pas sans crainte, puisqu'ils construisaient, selon Lucrèce, des citadelles qui leur servaient comme une défense et un refuge personnels (1109 *praesidium reges ipsi sibi perfugiumque*). En plus, à un moment donné, cette royauté est devenue hautaine (1137 *sceptra superba*); il s'avère que de sa part le peuple a beaucoup craint ces rois (1140 *nimis ante metutum*). Or, la pensée politique et historique des Anciens connaît ses descriptions stéréotypées: craindre et être craint en même temps, c'est un trait caractéristique du tyran.[12] Donc, dans l'optique de Lucrèce, ces royautés du début se sont développées en des *tyrannies* (deuxième forme d'état mentionnée par Lucrèce).

A propos du régime équitable des rois, il est question d'une catégorie d'hommes qui se distinguent par leurs qualités naturelles (beauté, force, esprit), par leurs propres *aretai*. Lucrèce paraît définir ici la classe des *aristocrates* distingués par leurs bonnes qualités innées. Cependant, à cause de l'invention de la richesse et de la découverte de

---

[9] De la même façon, Lucrèce mentionne les villes au début de son explication de l'origine de la religion (V 1162).

[10] Pour le caractère traditionnel de cette liste de qualités et d'activités de ces rois, voir Polybe VI 7 (avec le comm. par Walbank): . . . ποιοῦνται μετὰ ταῦτα τὴν αἵρεσιν τῶν ἀρχόντων καὶ *βασιλέων* . . . *κατὰ τὰς τῆς γνώμης καὶ τοῦ λογισμοῦ διαφοράς* . . . τὸ μὲν οὖν παλαιὸν ἐνεγήρασκον ταῖς βασιλείαις οἱ κριθέντες . . . *τόπους τε διαφέροντας ὀχυρούμενοι καὶ τειχίζοντες καὶ χώραν κατακτώμενοι*, cf. V 1107–1110 et Th. Cole, *The Sources and Composition of Polybius VI*, Historia 13 (1964), 450–451.

[11] Cf. Polybe sur le bon roi (VI 6,11) διανεμητικὸς . . . τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστοις, et Aristote, *VV* 1250 a 12 δικαιοσύνη δὲ ἐστιν ἀρετὴ ψυχῆς διανεμετικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν, *SVF* 3,262 ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ.

[12] Cf. Polybe (V 11,6) sur le tyran: *τυράννου* μὲν γὰρ ἔργον ἐστὶ τὸ κακῶς ποιοῦντα *τῷ φόβῳ* δεσπόζειν ἀκουσίων, *μισούμενον καὶ μισοῦντα* τοὺς ὑποταττομένους, et Cic. *Rep.* II 45 *(rex ille) cum metueret ipse poenam sceleris sui summam, metui se volebat.*

l'or, leur position privilégiée a été prise par les riches (1115 *divitiores*), les ploutocrates, et—selon les définitions conventionnelles de la pensée politique des Anciens—la richesse est la marque et le fondement de l'*oligarchie.*[13]

Ce sont les oligarches (les *divitiores* sont à notre avis les sujets de l'évolution décrite au vers 1120: *at claros homines voluerunt se atque potentis*) qui ont voulu se rendre illustres et puissants et commençaient ainsi de disputer la suprématie (*summum*) aux rois. La jalousie et l'ambition de ces riches ont causee des luttes internes entre ceux qui aspiraient au pouvoir suprême de la royauté, et les dirigeants qui voulaient retenir leur pouvoir. Le vers 1130 (*quam regere imperio res velle et regna tenere*) ne désigne pas, selon nous, de façon pléonastique une seule catégorie d'hommes ambitieux mais fait mention des deux parties opposées. Ces luttes internes ont entraîné le meurtre des rois (anciens et nouveaux) et la faillite de la royauté comme institution (1136–1137 *ergo regibus occisis subversa iacebat/pristina maiestas soliorum et sceptra superba*). La situation sociale en est venue à un degré extrême de décomposition et de violence générale (1141 *res itaque ad summam faecem turbasque redibat*), c'est-à-dire à *l'ochlocratie.*[14] Finalement, les hommes lassés de ces troubles se sont soumis à l'état de droit, à une magistrature et une législation, introduites par quelques législateurs anonymes (1143–1147). Comme il ressort de la locution *magistratum . . . creare* (1143 "choisir, nommer des magistrats"), l'évolution politique a conduit, selon Lucrèce, à une *république démocratique.*

Dressons le bilan: on trouve chez Lucrèce six catégories d'hommes qui sont alternativement au pouvoir, et donc six formes d'état se développant l'une de l'autre: royauté-tyrannie/aristocratie-oligarchie/ochlocratie-démocratie. Cette conception selon laquelle l'évolution politique se produit selon une alternance de six formes d'état (les trois

---

[13] Cf. Aristote, *Pol.*. II 8, 1273 a 5 τὸ μὲν αἱρεῖσθαι *πλουτίνδην ὀλιγαρχικὸν*, τὸ δὲ *κατ' ἀρετὴν ἀριστοκρατικόν*, VI 8, 1294 a 10 *ἀριστοκρατίας* μὲν γὰρ ὅρος *ἀρετή*, *ὀλιγαρχίας* δὲ *πλοῦτος*, Polybe VI 8,5 μετέστησαν . . . τὴν ἀριστοκρατίαν εἰς ὀλιγαρχίαν, Platon, *Rep.* VIII 551a ἀντὶ δὴ φιλονίκων καὶ φιλοτίμων ἀνδρῶν *φιλοχρηματισταὶ* καὶ *φιλοχρήματοι τελευτῶντες ἐγένοντο*, et en général H.-O. Weber, *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates* (Diss. Bonn), 1967.

[14] Les vers 1140–1141 posent le problème de savoir s'il faut attribuer un sens plus abstrait ou concret aux mots *res* ("situation" ou "règne"), *turbas* ("désordre" ou "les foules") et *redibat* ("passait" ou "retournait" sc. à la situation anarchique des temps primitifs, cf. les comm. de Bailey et Costa *ad loc.*). Quoi qu'il en soit, les mots latins *faex* et *turba* font allusion, selon nous, au terme technique d'ochlocratie.

formes principales: royauté, aristocatie, démocratie avec leurs dégénérations: tyrannie, oligarchie, ochlocratie) a été bien connue dans l'Antiquité. En effet, il s'agit de la théorie politique de la μεταβολὴ πολιτειῶν, développée et systématisée surtout par l'historien grec Polybe au célèbre livre VI de son Histoire et reprise e.a. par Cicéron dans son *De re publica.* Comme il ressort des études modernes sur les sources de Polybe,[15] celui-ci a réuni dans sa nouvelle synthèse certaines idées qui se rencontrent déjà, au cours du 5e siècle av. J.Chr., chez Hérodote, Thycydide, Xénophon, les Sophistes, et, au siècle suivant, chez Platon, Aristote et le Péripatéticien Dicéarque de Messène (on en trouve les traces aussi dans la Stoa). Cette conception de la μεταβολὴ πολιτειῶν était donc au temps de Lucrèce une "idée reçue". Il est permis de supposer à notre avis que le public romain d'aristocrates intellectuels, contemporains de Cicéron, auquel le poète a adressé primairement son *De Rerum Natura,*[16] a été au courant de cette conception bien répandue, de sorte que ce public de lecteurs a été capable de reconnaître l'exposé de Lucrèce comme une nouvelle version de cette théorie politicologique, présentée cette fois par une auteur épicurien. Son originalité réside donc dans ce nouvel agencement d'idées reçues ("Bildungsgut" selon la terminologie de W. Spoerri),[17] par exemple dans l'inversion de l'ordre entre l'ochlocratie et la démocratie, la dernière se développant selon Lucrèce de la première et non pas en sens inverse: démocratie se changeant en ochlocratie, comme c'est le cas dans les exposés de Polybe ou de Cicéron. Conformément au jugement de Cicéron sur Lucrèce, le poète épicurien est *multis luminibus ingenii, multae tamen artis,* c'est-à-dire en ce qui concerne l'exposé en question: *multae artis politicae.*

Avant de continuer l'analyse de l'origine de la démocratie chez Lucrèce (V 1140 et suiv.), nous sommes obligé de faire une courte digression à propos de la beauté mentionnée par le poète comme une des qualités naturelles grâce auxquelles les premiers aristocrates avaient obtenu des privilèges (1111 *pro facie cuiusque,* 1114 *pulchris,* 1116 *pulchro corpore creti*). La deuxième partie du chant V de Lucrèce, portant sur la première période du genre humain, appartient à une certaine classe de textes anciens que l'on pourrait nommer des "archéologies", prises

[15] Cf. Th. Cole, *art. cit.,* H. Ryffel, *Metabole Politeioon, Der Wandel der Staatsverfassungen* (Bern 1949), G. J. D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum* (Amsterdam 1968).

[16] Cf. M. R. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius* (Cambridge 1994), 89–90.

[17] Dans *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Schweiz. Beitr. zur Altertumswiss. 9, Basel 1959).

au sens ancien du terme ἀρχαιολογία, c'est-à-dire des récits explicatifs sur τὰ ἀρχαῖα/τὰ παλαιά, le début et le premier développement de la civilisation humaine. Ainsi on connaît "l'Archéologie" de Thucydide (les premiers 20 chapitres du livre I), celles des historiens grecs Dicéarque de Messène et Diodore le Sicilien au début de leurs ouvrages historiques, et de Polybe (livre VI), et on trouve également des reconstructions de la préhistoire par exemple dans les ouvrages philosophiques grecs, chez Platon (le mythe de Protagore, le livre III des *Lois*) ou chez Aristote (par ex. au début de ses *Politiques*). De différentes façons, l'*arche* temporelle fait fonction d'archétype pour ces historiens et philosophes.

Or, on constate qu'en décrivant les temps plus ou moins primitifs, une phase de civilisation moins avancée que de leurs jours, presque tous ces auteurs grecs ne pouvaient ignorer les documents les plus anciens de leur propre passé: les épopées d'Homère, reflétant un niveau de civilisation plus primitive (l'autre documentation se retrouvait chez Hésiode dont le poème didactique *Erga kai Hemerai* contenait en plus une version très populaire de l'évolution ou plutôt de la dégradation de la vie humaine: le récit de l'âge d'or). C'est en premier lieu Homère qui a été pour les Anciens le témoin le plus important de ces temps moins avancés: dans l'ordre chronologique aussi il est le premier historien et le premier ethnographe de l'Antiquité.

Dans son Archéologie, Thucydide s'est servi explicitement et à plusieurs reprises des épopées homériques; on trouve des références au récit des Cyclopes, les premiers asociaux de l'histoire, dans les discussions politicologiques de Platon et d'Aristote.[18] Ce dernier discutait et était obligé de discuter, dans son analyse de la royauté au livre III de ses *Politiques*, la royauté dite "héroïque", celle qui existait aux temps des héros homériques.[19] Dicéarque lui-aussi prend position dans son Archéologie vis-à-vis des récits des premiers poètes grecs, et probablement l'idée d'une monarchie primitive, fondée sur la force brutale, que l'on trouve chez Polybe (VI 5,7), s'inspire du même récit des Cyclopes.[20]

---

[18] Cf. Platon, *Leges* III 680 b, Aristote, *Pol.* 1252 b 19 et en général les pages 90 sqq. de ce volume.

[19] Aristote, *Pol.* III, 5, 1285 b 3 τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἱ *κατὰ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους* ἑκούσιαί τε καὶ πάτριαι γιγνόμεναι κατὰ νόμον. διὰ γὰρ τὸ τοὺς πρώτους γενέσθαι τοῦ πλήθους εὐεργέτας κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον ἢ διὰ τὸ συναγαγεῖν ἢ πορίσαι χώραν, ἐγίγνοντο βασιλεῖς ἑκόντων . . .

[20] Cf. Aalders, *op. cit.* 100.

Etant donné l'influence qu'Homère a exercée sur les "archéologies" d'un bon nombre d'auteurs grecs et aussi sur leurs descriptions ethnographiques (cf. le cas de Strabon), il n'étonne pas que la beauté citée par Lucrèce comme qualité distinctive des ἀρίστοι aux temps préhistoriques, a été signalée en tant que telle aussi bien dans des commentaires alexandrins sur Homère que dans des écrits d'ethnographie ancienne.[21] On retrouve chez Lucrèce d'autres traces de l'influence qu'Homère a exercée, directement ou indirectement, sur son "Archéologie". La situation décrite aux vers V 1107–1110: la fondation des villes et la division des terres, a été reprise par lui dans l'aperçu qui termine sa préhistoire (V 1440–1447):

Iam validis saepti degebant turribus aevom,
et divisa colebatur discretaque tellus,
iam <maris> velivolis florebat navibus pontus,
auxilia ac socios iam pacto foedere habebant,
carminibus cum res gestas coepere poetae
tradere; nec multo prius sunt elementa reperta.
Propterea quid sit prius actum respicere aetas
nostra nequit, nisi qua ratio vestigia monstrat.

La création des épopées homériques présuppose effectivement l'existence des phénomènes mentionnées aux vers 1440 et suiv. (cités, division de terres, navigation etc.), qui reprennent donc partiellement la situation sociale décrite aux vers V 1108, 1110. L'aperçu final constitue un développement par rapport aux deux premières phases de la vie sociale (1025 premier pacte de coopération et de défense mutuelles, 1155 premier pacte de soumission[22] conduisant à une situation de paix dans la même communauté) en ce sens qu'il est question maintenant d'un pacte de soumission (le contexte homérique suggère le commandement d'Agamemnon) et de coopération (1443 *iam pacto foedere*) conclu entre des villes (grecs) contre un ennemi commun (sc. les Troyens). Les vers V 324–327 montrent que Lucrèce a

---

[21] Cf. Ps. Plut. *De vita et poesi Homeri* 136: μάλιστα . . . τὴν τῆς ἀρετῆς δόξαν συνίστησιν, ἐν οἷς τὸν Ἀχιλλέα ποιεῖ οὐ μόνον ἀνδρεῖον ἀλλὰ καὶ *κάλλιστον* τὸ εἶδος, Onésicrite (*FGrH* 134 F 21) βασιλέα τε γὰρ *τὸν κάλλιστον* αἱρεῖσθαι φησιν Ὀνησίκριτος (ἐν δὲ τῇ Καθαίᾳ καινότατον ἱστορεῖται τὸ *περὶ τοῦ κάλλους* ὅτι τιμᾶται διαφερόντως . . .), Pomponius Mela 3,86 *mos est cui potissimum pareant specie ac viribus legere*. La beauté comme valeur humaine a été également discutée par Aristote dans ses *Politiques* (cf. 1282 b 14) et *Ethiques*; la discussion ancienne semble s'inspirer aussi de la notion bien-connue de καλοκἀγαθός.

[22] Pour la terminologie cf. J. Kaerst, *Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum*, Zeitschrift für Politik 2 (1909), 505 et suiv.

considéré la guerre de Thèbes et la chute de Troie comme des faits historiques qui se sont produits au commencement du monde, de la terre et donc du genre humain:

> Praeterea si nulla fuit genitalis origo
> terrarum et caeli semperque aeterna fuere,
> cur supera bellum Thebanum et *funera Troiae*
> non alias alii quoque res *cecinere poetae?*

C'est la situation homérique qui est évoquée de façon allusive dans ce résumé final, comme il apparaît également de la formulation très sophistiquée du vers 1442: l'emploi de l'épithète épique *velivolus* et—si l'on suit l'émendation très séduisante, proposée par Housman et défendue par Timpanaro—,[23] la combinaison *mari(s) pontus* qui serait dans ce cas une traduction de la locution homérique ἅλος πόντος. D'ailleurs, dans la description de la toute première période sauvage de l'humanité, on trouve également chez Lucrèce des allusions aux épopées d'Homère (cf. V 948–949 *templa Nympharum*—*Od.* XIII 103 ἄντρον ... ἱρὸν νυμφάων, la vie "cyclopéenne", V 958 et suiv.—*Od.* IX 108).[24] Dans le paragraphe qui constitue le point de départ de notre digression (V 1125–1128, plus spécialement la locution *in Tartara taetra*), on retrouve à notre avis une allusion du même genre à quelques vers homériques ou homérisants:[25]

> et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos
> invidia interdum contemptim in Tartara taetra;[26]
> invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant
> plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque;

Selon la pratique habituelle de Lucrèce, son allusion au mythe poétique (V 1125–1126, cf. le renvoi au mythe des Géants, V 117, et la tirade contre la foudre de Jupiter, VI 421–422), est suivie immédiatement d'une référence au même phénomène, présenté maintenant comme fait naturel et même banal (V 1127–1128).

---

[23] S. Timpanaro, *Lucrezio V 1442 (e I 314, e V 1203)*, Riv. di Cult. Class. e Medioev. 19 (1977), 730 et suiv. (cf. Housman, *Classical Papers* II 436–438 = Journ. of Philol. 25 (1897), 243–245). La prosodie du vers 432 est assez primitive (*mari', navibu'*) mais peut refléter, d'une façon sophistiquée, la phase primitive du développement de la poésie en question.

[24] Cf. pp. 89–90 de ce volume.

[25] Ces vers n'ont pas été suffisamment analysés par M. R. Gale, *op. cit.* 188–189.

[26] Cf. Hom. *Il.* VIII 13 ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς *Τάρταρον ἠερόεντα* (cf. *Hom.H.Merc..* 256, 374), Lucr. III 966 *nec quisquam in barathrum nec Tartara deditur atra*, et *Il.* VIII 14 τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι *βέρεθρον*.

Il est intéressant de noter que, dans son traité intitulé Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως (*De bono rege secundum Homerum*) et daté aux années 59–55 av. J.Chr.—c'est-à-dire avant la mort de Lucrèce—,[27] Philodème a signalé également la beauté comme une marque distinctive des héros homériques et en plus leur jalousie mutuelle comme source de troubles internes.[28] Concluons pour l'instant que la première partie de l'exposé par Lucrèce sur l'évolution politique possède un certain coloris homérique.

V 1141–1160

Comme Lucrèce nous l'explique, le genre humain, épuisé par les inimitiés particulières et las de vivre dans la violence, s'est soumis de lui-même et d'autant plus volontiers aux lois et à la stricte justice, puisque l'institution du droit pénal, surveillée par une magistrature, restreint les excès de la vendetta et des représailles personnelles (cf. 1146 *ex inimicitiis*, 1149 *ulcisci*). Remarquons que, comme Albrecht Dihle l'a souligné dans son beau livre intitulé *Die Goldene Regel*, les Grecs et les Romains se sont généralement rendu compte du caractère primitif ou exotique de la loi du talion; la création du droit pénal a été considérée par eux comme un vrai progrès dans l'histoire de la civilisation humaine.[29] Dans la pensée éthique et rhétorique des Anciens, l'émotion impulsive de la colère est, comme chez Lucrèce (cf. V 1148–1149 *ex ira . . . ulcisci*), toujours liée à l'acte ou au désir de venger un outrage, souvent d'une façon excessive.[30] Dans son dialogue *Protagore* (324b), Platon établit une opposition double entre la vengeance (τιμωρία) et le châtiment (κόλασις): la vengeance est un acte émotionnel et même bestial, la punition est (ou doit être) un acte de réflexion; la vengeance se concentre sur l'injustice subie dans

---

[27] Nous suivons la datation proposée par O. Murray et reprise par T. Dorandi, *Filodemo, Il buon re secondo Omero* (éd., trad., comment., Napoli 1982).

[28] Coll. 38 [τὸν δ' Ἀ]χιλλέα καὶ κάλλιστον, coll. 29 καὶ τὸ ζηλότυπον [δ'] ἀπεῖναι δεῖ . . . (cf. Dorandi *ad loc.*). Au vers V 1120 le mot latin *potentes* est peut-être la traduction du terme grec δυνάσται (cf. aussi G. J. D. Aalders, *The Political Faith of Democritus*, Mnem. IV 3 (1950), 304 sur les mots δυνάσται/δυναστεία.

[29] A. Dihle, *Die Goldene Regel* (Göttingen 1962), 14, note 1, et ch. 5 "Prinzipielle Ueberwindung des Vergeltungsdenkens", cf. aussi les études de R. Hirzel: *Die Talion* (Philologus, Suppl. Bd. 11, 1907–1910, 407–482) et *Themis, Dike und verwandtes, Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen* (Leipzig 1907).

[30] Cf. Aristote, *Rhet.* II 2, 1378 a 31: ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης *τιμωρίας*.

le passé, la punition vise plutôt l'effet préventif dans l'avenir.[31] Cette double opposition est également présente aux vers de Lucrèce (cf. 1151 *metus poenarum*) bien qu'il ajoute que l'élément des représailles n'est pas entièrement absent dans le droit pénal (cf. 1153).

Dans l'exposé tout entier de Lucrèce, la quantité d'idées strictement épicuriennes est peu nombreuses. A propos des vers 1117–1122, les commentaires nous citent dûment des parallèles avec des pensées attestées d'Epicure. En général, les effets corrupteurs de l'avidité, de l'argent et de la jalousie (en grec: πλεονεξία, φθόνος) sont des thèmes très répandus dans la pensée et la littérature grecques. A la fin de son exposé, on retrouve la notion épicurienne de la συνθήκη (1155 *communia foedera pacis*), qui sert à caractériser en général l'institution des lois, du droit pénal et de la magistrature. A partir du vers 1154, Lucrèce reprend l'opinion d'Epicure, selon laquelle ceux qui ont violé secrètement le contrat de respecter les intérêts des autres, ne pourraient pas compter toujours rester ignorés: "eussiez-vous échappé mille fois déjà, rien ne prouve que vous aurez jusqu'à la fin le même bonheur".[32] Il est probable que, sous l'influence des reproches de la part des Stoïciens[33]—selon lesquelles un disciple d'Epicure commettrait des injustices tant qu'il était sûr d'échapper à la justice—, Lucrèce a voulu appuyer cette opinion du Maître en renvoyant à une expérience commune qu'il avait déjà mentionnée dans son explication des rêves (IV 1018–1019):[34] beaucoup de gens ont souvent révélé à la longue leurs propres fautes par des paroles échappées en songe ou dans le délire de la maladie.

Au vers V 1156 et suiv., Lucrèce mentionne le regard des dieux et des hommes auquel un malfaiteur pourrait échapper pour l'instant (*etsi fallit enim divum genus humanumque*...). Le renvoi aux dieux n'a rien d'étonnant dans la bouche du poète épicurien,[35] puisque son exposé a la forme d'une narration où le changement du point de vue (de la soi-disante focalisation) est bien normal: c'est le criminel qui espère rester ignoré par les dieux. En terminant son exposé par

---

[31] οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως *τιμωρεῖται*, ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν *κολάζειν*.,.τοῦ μέλλοντος χάριν, cf. Sen. *De ira* I 16, 21 *nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur.*

[32] Epic. *Sent.* 33, cf. Bailey, comm. p. 1504, Costa, comm. p. 129.

[33] Cf. P. A. Van der Waerdt, *The Justice of the Epicurean Wise Man*, CQ 37 (1987), 409 et suiv.

[34] Cf. pp. 162–163 de ce volume.

[35] Cf. l'étonnement exprimé par Bailey dans son comm. *ad loc.*

cette référence Lucrèce réussit à enchaîner d'une façon glissante et associative le paragraphe sur l'évolution politique à l'exposé qui y fait suite et qui porte effectivement sur l'origine de la croyance aux dieux (V 1161 *nunc quae causa deum*...). Dans ce nouvel exposé, on rencontre des thèmes qui font écho à l'explication des changements politiques: la crainte des dieux, renforcée e.a. chez les rois orgeilleux par leur mauvaise conscience à cause d'un crime honteux (V 1122–1125); il est question de rêves où apparaissent des figures qui, de même que ces premiers hommes aristocratiques, étaient doués d'une beauté et d'une force extraordinaires. Il n'est pas sans intérêt de noter que ce dernier lien entre hommes et dieux a été mentionné, explicitement, par Philodème dans son traité *De rege bono secundum Homerum.*[36] Remarquons aussi que, sur le plan syntaxique et sémantique, le vers V 1156 (*etsi fallit*—sc. *violans foedera pacis*—*enim divom genus humanumque*) a un coloris grec. L'emploi de la forme *fallit* (au sujet personnel, avec les dieux comme objet et prise au sens de *latere*) est assez unique dans la littérature latine et constitue une calque sur la tournure grecque, beaucoup plus normale, de λανθάνειν (τοὺς θεούς/τὸν θεόν).[37]

Par l'analyse des deux paragraphes concernant l'origine et le développement des liens sociaux, nous espérons avoir montré combien Lucrèce a puisé dans un ensemble d'idées reçues et répandues à l'époque hellénistique plus tardive, une période qui connaît la diffusion et la popularité de conceptions telles que l'*oikeiôsis*[38] et la *metabole politeioon* parmi des intellectuels grecs et romains appartenant officiellement aux écoles philosophiques différentes. De même que Philodème, Lucrèce a voulu insérer l'Epicurisme dans la *paideia*, la culture générale de son époque. Abstraction faite des rapports éventuels entre Lucrèce et son contemporain Philodème, il n'est pas possible d'indiquer précisément les sources directes de ces deux paragraphes. C'est pourquoi nous avons parlé d'ensembles d'idées reçues ou de la pensée des Anciens en général. Il est clair à notre avis que les deux paragraphes

---

[36] Cf. la paraphrase des colonnes 37–39 présentée par l'éditeur le plus récent, T. Dorandi: "I capi devono essere belli, perché la bellezza provoca un certo timore reverenziale sulla massa e perché il sovrano deve imitare una somiglianza con essere superiori."

[37] Le vers 1156 peut faire allusion à Hésiode, *Erga* 265–268 (passage bien-connu dans l'Antiquité), cf. 268 οὐδέ ἑ λήθει sur le Dieu qui sait et voit tout.

[38] Cf. A. A. Long, *Lucretius on Nature and the Epicurean Self*, in *Lucretius and his Intellectual Background*, 136.

s'inspirent de sources grecques. Pour ce qui est de son exposé politicologue, sa reconstruction de l'évolution politique est d'un caractère entièrement anonyme, sans chronologie et localisation précises et donc—au premier regard—sans traces d'ethnocentrisme, mais cette impression est decevante. L'exposé de Lucrèce s'inspire d'une histoire réelle qui n'est certainement pas romaine comme un bon nombre de commentateurs-latinistes a voulu nous le faire croire.[39] La transition, esquisée par Lucrèce, de la royauté à la démocratie en passant par une période ochlocratique est sans parallèle dans l'histoire romaine. En plus, Lucrèce serait clairement anachronique si, dans un exposé sur les premiers temps du genre humain, il s'était référé explicitement à l'histoire de Rome dont l'origine et le développement sont nettement postérieurs à l'histoire grecque. Bien sûr, les quelques vers d'une morale généralisée sur l'ambition et la richesse sont applicables aux troubles romaines du temps de Lucrèce (le poète nous dit lui-même que l'histoire se répète,—V 1135: *nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante*[40]—mais cette histoire n'a pas commencé à Rome. La première partie de son exposé politicologique possède du point de vue du contenu aussi bien que du style un certain coloris grec: c'est la période ds temps héroïques-homériques qui semble se cacher au dessous de ce texte sur ces rois et leur jalousie mutuelle. Ensuite, il est question d'aristocrates, d'oligarches et de tyrans, de grands législateurs qui terminent les troubles internes et la loi du talion, et on pense plutôt à un Solon d'Athènes, un Dracon et d'autres et à plusieurs tragédies grecques sur les Atrides. Ces villes mentionnées au début, ce sont plutôt des *poleis* grecques, non pas des *urbes Romanae*, qui, d'ailleurs, n'existaient pas encore à ces premiers temps.

Nous ne croyons pas que Polybe a été la souce primaire de Lucrèce, puisque cet historien grec a combiné la doctrine de l'évolution politique avec la conception d'un retour cyclique (*anakuklosis*) qui n'est pas souligné par le poète (abstraction faite du vers V 1135 qui porte sur les ambitions humaines). La présence sous-jacente de l'histoire grecque et de la théorie de la *metabole politeioon* nous fait penser plutôt à un autre savant grec, à un Péripatéticien qui a également influencé à notre avis la description lucreetienne de la vie sauvage et asociale

---

[39] cf. Bailey *ad* V 1137, Costa 128.

[40] Pour d'autres allusions à la situation contemporaine de Rome, voir D. P. Fowler, *Lucretius and Politics* in M. Griffin – J. Barnes (éd.), *Philosophia Togata, Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford 1989), 120–150.

de la première période humaine,[41] un savant qui a été l'auteur d'une "archéologie" assex célèbre: les premiers chapitres de sa *Vie de la Grèce*, un savant qui s'est servi également des témoignages poétiques et qui nous est connu comme l'auteur d'un traité assez fameux qui s'intitule *Tripolitikos* et porte sur les trois grandes formes d'état (royauté, aristocratie, démocratie). Bref, nous croyons que l'exposé politico-logique de Lucrèce a été influencé encore une fois, directement ou indirectement, par Dicéarque de Messène.[42]

---

[41] Cf. p. 83 sqq. de ce volume.

[42] Cf. la collection de témoignages réunie par F. Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, Heft 1, *Dikaiarchos*) dont les subdivisions obscurcissent quelque peu l'unité des activités philosophiques et scientifiques de ce savant.

8

LE SOMMEIL
(*DRN* IV 907–961, SCOLIE *AD* EPICURE, *EP. AD HER.* 66)

I

Le problème de la cohérence du chant IV du *De rerum natura* et plus spécialement des vers IV 858–1287, qui portent sur une série de sujets à première vue très hétérogènes (nutrition, locomotion, sommeil, rêves, procréation), a souvent occupé les commentateurs de Lucrèce.[1] Ce sont surtout les rapports éventuels entre la tirade anti-téléologique (IV 823–857) et la discussion de la nutrition (IV 858–876) qui ont retenu l'attention. Au 20e siècle, on a rejeté l'explication du désordre supposé qui avait été présentée par Lachmann à propos de IV 858 (*haec quoque alio tempore composita sunt*, 259) et acceptée par Munro (*an after-thought of the poet's*, 266), et les commentateurs ont cherché sur le plan des idées le fil conducteur de cette partie finale du chant IV. Giussani faisait observer que le processus désigné par les mots *propterea capitur cibus* (IV 867) présuppose, selon les lignes de l'épistémologie épicurienne, une concentration de l'*animus* sur des *simulacra edendi*, cause de la *voluntas edendi*. L'extrapolation faite par Giussani est juste en elle-même, mais en ce qui concerne le problème de l'ordre des idées, on peut objecter que la théorie de la volonté, appliquée au vers 867 et illustrée par la locomotion, vient après l'explication de la nutrition, ordre assez irrégulier dans un poème didactique. Robin a souligné la connexion entre 858–876 et la critique de la finalité qui précède.[2] Bien que la pensée mécaniste soit sous-jacente aussi bien à la partie finale du chant IV qu'au poème lucrétien tout entier, le problème de l'unité spécifique des vers 822–1287 n'est pas résolu par la présence plus ou moins implicite d'une idée générale telle que l'explication antitéléologique.

---

[1] Nous renvoyons aux commentateurs bien connus du *De rerum natura* (*DRN*) par le nom d'auteur.

[2] Dans les deux paragraphes, la dichotomie entre les besoins naturels et les besoins artificiels joue un rôle moins important que ne l'admet Robin, cf. la critique de P. Boyancé, *Lucrèce et l'Épicurisme* (Paris 1963), 203.

En ce qui concerne la cohérence entre les explications de la nutrition (858–876), de la locomotion (877–906), du sommeil (907–961), des rêves (962–1036), et de la procréation (1037–fin), les interprètes de Lucrèce ont fait différentes tentatives pour réduire les cinq exposés à un dénominateur commun. Giussani était d'avis que les cinq paragraphes avaient comme thème général l'explication de certaines fonctions vitales où l'esprit joue un rôle, quoique ce rôle ne soit pas d'une importance égale dans toutes les fonctions mentionnées. Il a été suivi par Bailey, qui donnait à la dernière partie du chant IV le titre de *Some fonctions of the body considered in connexion with psychology*.[3] Cette opinion se heurte au fait qu'on ne peut guère soutenir, comme le fait Bailey, que le sujet de la nutrition a été traité par Lucrèce *from the mental point of view*. H. Zehnacker a essayé de démontrer que *la structure et le déroulement de notre vie mentale constituent le sujet du livre IV du De Rerum Natura*.[4] Cependant, il se réfute lui-même en énumérant, dans le pages qui précèdent sa conclusion, toutes les difficultés qui s'y opposent.[5] La proposition de D. Furley: *the whole passage from 722–961 might be entitled: "no need for any explanation other than* simulacra*"*,[6] est assez surprenante, car la théorie des simulacres ne joue aucun rôle dans l'explication du sommeil et, tout au plus, un rôle implicite—selon Giussani—dans l'exposé sur la nutrition. Les opinions de Giussani, Bailey et H. Zehnacker paraissent insatisfaisantes également à cause de la dichotomie, qu'ils créent eux-mêmes, entre le corps et l'âme, entre les fonctions corporelles ou vitales et la psychologie, opposition que Lucrèce ne fait nulle part dans cette dernière partie. En plus, on a l'impression que, sans doute chez H. Zehnacker mais peut-être aussi chez Bailey, le terme de "psychologie" a été utilisé dans le sens trop réduit de "science de la vie mentale", tandis que, dans l'antiquité, comme il ressort par exemple du *De anima* d'Aristote, la psychologie est la science des fonctions psycho-physiologiques. Aussi P. Boyancé a-t-il eu entièrement raison de passer sous silence la dichotomie corps-âme en proposant, comme thème unificateur des

---

[3] C. Bailey, *Comm.*, III 1279 sq.

[4] H. Zehnacker, *Un traité de psychologie épicurienne: le livre IV du De Rerum Natura*, Bull. de la Fac. des lettres de Strasbourg, 47, 3 (déc. 1968), 149.

[5] Cf. *art. cit.*, 143: *dans le mécanisme de la sensation, comme dans celui de la faim et de la soif. . ., l'esprit n'a point de part; inversement, dans la pensée imaginative, la part du physiologique est faible ou nulle.*

[6] D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton 1967), 213.

vers IV 858–1287, l'explication des fonctions de la vie ou, autrement dit, de certaines caractéristiques de l'être vivant.[7]

A notre avis, le problème de la cohérence soulevé par les vers 858 sqq. ne peut être abordé fructueusement que du point de vue de la perception du lecteur, c'est-à-dire du lecteur ancien, contemporain de Lucrèce. La question qui se pose alors devrait être formulée en ces termes: ce lecteur ancien aurait-il ressenti la fin du chant IV comme une collection de sujets hétérogènes, aurait-il été surpris par une pareille combinaison d'exposés sur la nutrition, la locomotion, le sommeil, les rêves, la procréation, ou bien s'y serait-il attendu? Le sentiment de la cohérence ou de l'incohérence paraît être déterminé dans l'esprit du lecteur par l'ensemble des présuppositions qui précèdent et accompagnent la lecture du texte en question. "L'horizon d'attente"[8] du lecteur vis-à-vis des vers IV 858 sqq. est créé en premier lieu par le texte du *De rerum natura* I 1—IV 857. Or, il vaut d'être noté que les cinq fonctions discutées à la fin du chant IV ont déjà été toutes sans exception mentionnées au cours des chants I–IV, mais qu'elles ont toujours servi d'argument ou d'exemple dans le cadre d'une démonstration différente: la nutrition, p. ex., pour prouver l'existence du vide dans les choses (I 350) et la mortalité du cosmos (II 1105 sqq.), la locomotion pour démontrer le libre-arbitre (II 251), le sommeil pour illustrer l'insensibilité du défunt (III 910; 920), les rêves figurant dans la théorie de la perception sensorielle et mentale (IV 453; 757 sqq. 818–822), la procréation dans les preuves à l'appui de la mortalité de l'âme (III 670–783). Ainsi, il n'est pas surprenant qu'avant d'entamer la partie cosmologique de son poème, Lucrèce en arrive à discuter ces sujets psycho-physiologiques en tant que problèmes autonomes.

L'horizon d'attente du lecteur est également déterminé par la connaissance des traditions dans lesquelles il est appelé à situer le *De rerum natura* dans son ensemble et plus spécialement les chants III et IV.[9] Ce sont ces traditions qui éveillent dans l'esprit du lecteur l'attente concernant le contenu et les différents sujets qui vont être discutés. Aux chants III et IV, Lucrèce traite globalement les problèmes suivants:

---

[7] Boyancé, *o.c.*, 203.

[8] Nous suivons ici la méthode et la terminologie formulées par H. R. Jauss dans *Literaturgeschichte als Provokation* (Suhrkamp, 2e éd., 1970), 173 sqq.

[9] Il est généralement admis que le plan du poème, tel qu'il s'offre à nous, comprend six chants qui se groupent deux à deux (cf. Boyancé, *o.c.*, 69).

III 94–135	l'essence de l'âme
III 136–176	les parties de l'âme, leur place et leur connexion
III 177–416	la composition matérielle de l'âme
III 417–829	la mortalité de l'âme
III 830–fin	conclusion éthique
IV 26–215	la théorie des simulacres
IV 216–721	la perception sensorielle
IV 722–821	la perception mentale
IV 822–857	tirade antitéléologique
IV 858–1287	nutrition, locomotion, sommeil, rêves, procréation.

La tradition dans laquelle les chants III et IV doivent être situés, et qui détermine donc l'horizon d'attente du lecteur, saute aux yeux lorsqu'on compare notre résumé d'ensemble aux collations entre le *De anima* de Tertullien, Aétius et les *Vetusta Placita*, faites par J. Waszink dans l'introduction à son grand commentaire sur Tertullien.[10] Nous reproduisons ici partiellement ces collations en y ajoutant un aperçu similaire du contenu des chapitres 24–38 de la *Historia Philosopha* du Ps.-Galien.

Tertullien	Aétius	Pseudo-Galien
De anima	*Vetusta Placita*	*Historia philosopha*
5–9 matérialité de l'âme	IV 3. εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ καὶ τίς ἡ οὐσία αὐτῆς	24 *de sensu et sensibili*
10–14 unité de l'âme, ses parties	IV 4. περὶ μερῶν τῆς ψυχῆς	25–27 *de uisu, auditu, odoratu, gustu, uoce*
15 ἡγεμονικόν	IV 5. περὶ ἡγεμονικοῦ	28 *unde sentiat anima et quae pars ejus sit princeps*
16 ἄλογον		
17 perception sensorielle	IV 8. περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν	29 *de respiratione*
25–26 embryologie	V 15. εἰ τὸ ἔμβρυον ζῷον	30 *de affectibus, diuinatione, quomodo fiant somnia*
27 procréation	V 3. τίς ἡ οὐσία σπέρματος	31–36 *de seminis essentia*
36–37 embryologie	V 16. πῶς τρέφεται τὰ ἔμβρυα	

---

[10] J. H. Waszink, *Tertullianus De Anima, ed. with introd. and comm.* (Amsterdam 1947), *Introduction*, 31*–32*. Dans l'aperçu, nous avons supprimé les chapitres de Tertullien, qui sont d'un contenu spécifiquement chrétien.

38 puberté, nutrition	V 26. περὶ τροφῆς καὶ αὐξήσεως	
43–44 sommeil	V 24. πῶς ὕπνος γίνεται καὶ θάνατος	37 *quomodo somnus fiat et mors*
45–46 rêves	V 1. περὶ μαντικῆς	38 *de nutrimento et incremento.*
	V 2. πῶς ὄνειροι γίνονται	

Les collations font nettement ressortir que les sujets discutés par Lucrèce à la fin du chant IV n'ont rien de surprenant dans ce traité de l'âme que sont les chants III et IV du *DRN*. Ainsi, par exemple, la transition de la théorie des rêves à celle du sperme (IV 1036–1037) se retrouve chez le Ps.-Galien (30–31). D'ailleurs, la scolie *ad* Epicure, *Ep. ad Her.* 66, que nous étudierons plus loin, est également une sorte d'abrégé de la psychologie épicurienne, où apparaît la combinaison traditionnelle des sujets: composition de l'âme, ses parties et leur place, sommeil, sperme.

Cependant, pour montrer la tradition scientifique et philosophique qui se trouve à la base du choix des sujets chez Lucrèce, il n'est pas nécessaire de renvoyer aux collections doxographiques de l'antiquité tardive. Dans une suggestion assez négligée qui termine son étude sur αἴσθησις dans la pensée aristotélicienne et épicurienne,[11] F. Solmsen a déjà fait observer que les sujets apparemment hétérogènes de la fin du chant IV trouvent un dénominateur commun dans la psychologie d'Aristote et sa distinction des fonctions de l'âme:[12] nutrition (θρεπτικόν/ὀρεκτικόν), locomotion (κινητικὸν κατὰ τόπον), sommeil (αἰσθητικόν),[13] rêves (αἰσθητικόν/φανταστικόν),[14] procréation (γεννητικόν, lié chez Aristote au θρεπτικόν).[15] Comme Solmsen l'a remarqué à juste titre, il n'est pas d'un grand intérêt que quelques-unes de ces fonctions aient été traitées par Aristote dans le *De anima*, d'autres

---

[11] F. Solmsen, "*Αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought*", Meded. der Kon. Ned. Akad. van Wet., afd. Letterk. N.R. 24, 8 (Amsterdam 1961), 21 sqq.

[12] Cf. *De anima*, II 3, 414 a 29 sqq., sur les δυνάμεις τῆς ψυχῆς.

[13] Cf. l'annonce dans le *De anima* III 9, 432 b 11 sqq.: περὶ δὲ ἀναπνοῆς καὶ ἐκπνοῆς καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, ὕστερον ἐπισκεπτέον, et le premier chapitre du *De somno et vigilia*, 453 b 11 sqq.

[14] Voir le début du *De insomniis*, 458 a 33 sqq.: μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἐνυπνίου ζητητέον καὶ πρῶτον τίνι τῶν τῆς ψυχῆς φαίνεται, καὶ πότερον τοῦ νοητικοῦ τὸ πάθος ἐστὶ τοῦτο ἢ τοῦ αἰσθητικοῦ, et le renvoi au *De anima* en 459 a 15 sqq.

[15] Cf. Solmsen, *art. cit.*, 21 et 13, n. 4.

dans les *Parua naturalia*, le *De motu animalium* ou le *De generatione animalium*,[16] puisqu'il s'agit dans tous ces écrits des fonctions de l'âme, qui ne sont rien d'autre que les fonctions de la vie indiquées par M. Boyancé à propos de Lucrèce.[17] A l'intérieur de ce cadre général des sujets de la psychologie ancienne, les différents auteurs ont introduit des modifications, des additions ou des suppressions, conformément aux plans et aux tendances de leurs écrits. De ce point de vue, les insertions chrétiennes chez Tertullien correspondent aux additions spécifiquement épicuriennes de Lucrèce (théorie des simulacres au début du chant IV, digressions éthiques au début et à la fin des chants III et IV). Comme il ressort des collations de M. Waszink, les discussions du sommeil et des rêves ont été disjointes chez Aétius et les *Vetusta Placita*, tandis qu'elles ont été réunies chez Aristote (*De somno* suivi du *De insomniis* dans les *Parua naturalia*), Lucrèce, Tertullien et aussi chez Straton de Lampsaque.[18] Cette disjonction a été provoquée par le fait que le sommeil a parfois été considéré comme un πάθος τοῦ σώματος,[19] opinion que l'on rencontre déjà chez Anaxagore et plus tard dans des écrits médicaux.[20] Une lacune notable apparaît également dans les "*Parua naturalia*" de Lucrèce: la théorie de la respiration fait défaut!

Dans le poème de Lucrèce, on rencontre plus d'une fois une énu-

---

[16] Pour les rapports entre la théorie lucrétienne de la nutrition esquissée aux vers II 1105 sqq. du *DRN*, et la biologie ancienne, cf. F. Solmsen, *Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos*, AJPh 74 (1953), 34–51; pour les relations entre *DRN* IV 877 sqq. et le *De motu animalium*, voir D. J. Furley, *Two Studies*. . ., 215 sqq.

[17] Voir aussi le premier chapitre du *PA* (639 a 19) où Aristote donne une énumération des attributs communs aux êtres vivants: πολλὰ γὰρ ὑπάρχει ταὐτὰ πολλοῖς γένεσιν ἑτέροις οὖσιν ἀλλήλων, οἷον ὕπνος, ἀναπνοή, αὔξησις, φθίσις, θάνατος, καὶ πρὸς τούτοις ὅσα τοιαῦτα τῶν λειπομένων παθῶν τε καὶ διαθέσεων.

[18] Cf. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, V, (1950), Straton, fr. 107, où sont cités les titres suivants: περὶ αἰσθήσεως, ὄψεως, χρωμάτων, ὕπνου, ἐνυπνίων.

[19] Voir Waszink, *o.c.*, *Introduction*, 33*.

[20] Cf. le problème formulé chez Aétius (V 25): ποτέρου ἐστὶν ὕπνος καὶ θάνατος, ψυχῆς ἢ σώματος, l'opinion d'Anaxagore sur le sommeil (59 A 103 DK): σωματικὸν γὰρ εἶναι τὸ πάθος, οὐ ψυχικόν, et l'aperçu chez Celse (*Prooem.* 19): *naturales uero corporis actiones appellant, per quas spiritum trahimus et emittimus, cibum potionemque et adsumimus et concoquimus, itemque per quas eadem haec in omnes membrorum partes digeruntur. Tum requirunt etiam qua re uenae nostrae modo summittant se, modo attollant quae ratio somni, quae vigiliae sit.* Chez l'*Anon. Lond.*, la discussion du sommeil constitue une digression à l'intérieur de l'explication de la nutrition et de la respiration (XXII 50; XXIV Jones) considérées comme des processus corporels cf. XXI 15–18). Dans le *De somno* (453 b 11 sqq.), Aristote commence par traiter le problème de savoir si le sommeil et l'état de veille sont ἴδια τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος ἢ κοινά. En considérant le sommeil comme un κοινόν Lucrèce est donc plus proche de l'exposé aristotélicien que de la disjonction faite par les médecins.

mération des fonctions vitales, comparable à la combinaison des sujets à la fin du chant IV, tout d'abord dans la tirade antitéléologique aux vers IV 823–857. Dans ce passage portant sur l'origine de l'usage des sens et des membres, Lucrèce distingue trois phases successives: a) la nature, *i.e.* la terre, a créé une configuration atomique (l'homme) pourvue d'organes (instruments) indispensables à une certaine durée de vie; il s'agit donc d'instruments qui sont des dons de la nature. b) les hommes ont lentement appris à se servir de ces organes; le premier développement a été ἀδίδακτος, spontané et autodidacte, c'est-à-dire naturel.[21] c) la phase naturelle (a–b) est suivie d'un développement culturel et technique (IV 843–852); parmi les actions naturelles qui sont devenues graduellement plus raffinées, Lucrèce compte le fait de se battre et de se défendre (au fond, le mouvement des membres), le fait de se coucher (*fessum corpus mandare quieti*, IV 848 sq.) et de se désaltérer (*sedare sitim*, IV 850).[22] Il s'agit ici d'une énumération d'actions naturelles qui, en passant par la théorie aristotélicienne des fonctions de l'âme, remonte déjà à Xénophon, qui désigne les actions de φαγεῖν, πιεῖν, ἀφροδισιάσαι, ἀναπαύσασθαι, κοιμηθῆναι par le terme τὰ ἀναγκαιότατα.[23] La doctrine physiologique des désirs naturels et nécessaires de l'homme a trouvé une application éthique dans la classification épicurienne des ἐπιθυμίαι ἀναγκαῖαι, φυσικαὶ μὲν οὐκ ἀναγκαῖαι δέ, οὔτε ἀναγκαῖαι οὔτε φυσικαί.[24] Le désir de se nourrir (ἡ τῆς τροφῆς ἐπιθυμία), action physiologique indispensable, a été rangé en raison de sa nature parmi les ἀναγκαῖαι. Conformément à cette théorie physiologique, les hommes primitifs, enfants de la Terre, accomplissent, selon l'esquisse historique de Lucrèce, les actions naturelles qui suivent: *curare corpora* (nutrition, V 939–944), *sedare sitim* (V 945–952), *iungere corpora* dans l'amour (V 962–965), le mouvement des membres

---

[21] Nous reprenons ici les conclusions de notre étude sur Lucrèce et l'origine du langage, pp. 74–75 de ce volume.

[22] Pour l'opposition nature-culture qui se trouve à la base de l'exposé de IV 843–852, cf. 846 sqq.: *uolnus uitare prius natura coegit quam ... per artem.* La nutrition est également caractérisée comme une fonction naturelle et nécessaire de l'homme par des expressions telles que *corporis ipsa natura cibum quaerit cuiusque animantis* (IV 858 sqq.), *quod natura reposcit* (II 369), *omnia debet enim cibus integrare nouando* (II 1146). Pour l'exemple *sedare sitim prius est quam pocula natum* voir aussi Varron, *LL.*, VIII 31 sqq., qui, dans son esquisse du développement de la culture *ab utilitate ad uoluptatem*, utilise l'exemple du *poculum* (cf. Dahlmann *ad loc.*).

[23] Xén. *Mem.*, IV 5,9, cf. H. Schreckenberg, *Ananke, Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs* (München 1964), 61. Une énumération identique se rencontre dans le discours d'*Arété* (Xén., *Mem.*, II 1,30).

[24] Voir fr. 456 Us.

dans le combat avec les animaux sauvages (V 966–968), se coucher (V 970).[25] Aux vers V 837 sqq. exposant le processus de génération des organes et des membres, Lucrèce nous dit que la terre a créé toutes sortes de monstres sans viabilité et sans capacité de se reproduire en raison de l'absence des organes indispensables à accomplir les fonctions naturelles. Il dépeint ces monstres grotesques, dépourvus de pieds, de mains, de bouche et d'yeux (V 840 sqq.) si bien que *nec facere possent quicquam nec cedere quoquam nec uitare malum nec sumere quod uolet usus* (V 843 sqq., cf. IV 831; 846). Les monstres n'étaient capables ni de trouver leur nourriture ni de se reproduire (V 848, 851).[26] Ainsi les passages IV 823–857 V 925–987; 837–854 montrent une réunion de thèmes et de sujets, comparable à l'ensemble des exposés consacrés aux *naturalia* de l'homme à la fin du chant IV, à l'exception de la théorie des rêves.

Maintenant que nous espérons avoir établi que le contenu de cette fin n'aurait pas produit une impression d'incohérence et de surprise dans l'esprit du lecteur ancien, nous voulons étudier par quels moyens Lucrèce a cherché à renforcer la cohérence entre les paragraphes. Tout d'abord, nous nous rangeons à l'opinion de Bailey, selon qui la tirade antitéléologique (IV 822–857) occupe une place très appropriée dans la composition du chant IV.[27] En effet le poète vient de terminer sa théorie de la perception sensorielle et mentale, et les vers 822–857 constituent la transition à la dernière partie, consacrée aux fonctions naturelles de l'être vivant. Tandis que la mention des sens (*lumina, aures* en combinaison avec *lingua*, IV 823 sqq.; 830–840) renvoie clairement à la théorie de la sensation, qui précède, et qui est en quelque sorte prolongée par cette digression d'une portée plus générale, les vers IV 825–831, 840 et 843-850, traitant des membres et des actions naturelles telles que le mouvement des membres dans le combat ainsi que le fait de se coucher et de se désaltérer, fonctionnent comme des annonces implicites des exposés qui suivent, ou, autrement dit, suscitent chez le lecteur l'attente et la curiosité qui seront satisfaites par la suite.[28] Un procédé de composition apparenté à celui

---

[25] L'action d'éviter les vents et la pluie (*uerbera uentorum uitare imbrisque coacti*), par ex. par manque des vêtements indispensables (V 953–957, cf. V 1426 sq.) correspond à l'ἐπιθυμία τῆς ἐσθῆτος ἀναγκαία (voir fr. 456 Us.) dans la classification épicurienne des désirs.

[26] La relation établie par Lucrèce entre *reperire cibum* et *iungi per Veneris res* (V 848, cf. 851: *pabula primum ut sint, genitalia deinde per artus*) rappellent l'unité du θρεπτικόν et du γεννητικόν chez Aristote.

[27] C. Bailey, *Comm.*, III 1279.

[28] L'extrapolation proposée par Giussani, *ad* IV 867: *propterea capitur cibus*, est à

que nous venons d'esquisser consiste à mettre à la fin d'un paragraphe un mot ou une pensée qui sert d'annonce indirecte de l'exposé qui lui fait suite. De même que les mots *corpus mandare quieti* (IV 848) et *sedare sitim* (IV 850) anticipent, selon le schéma d'un chiasme, les discussions de 858 sqq. et 907 sqq., ainsi la dernière partie des réflexions sur les rêves, traitant des rêves erotiques (IV 1031–1036), sert de transition à la théorie du sperme (1037 sqq.). Pour le reste, les séquences sommeil-rêves et sperme-amour n'offrent aucun problème de cohérence.[29]

A propos de l'hétérogénéité apparente des vers IV 857 sqq., F. Solmsen a remarqué: *While with the Peripatetics and Stoics these topics formed an organic unity* (à savoir par la conception de l'âme), *philosophy itself furnishing the bond, Epicurus' system provided no common denominator.*[30] Sans doute, comme l'a dit M. Solmsen, le problème de la cohérence sur le plan des idées se pose-t-il à propos de la nutrition discutée en premier lieu par Lucrèce comme un processus corporel. Toutefois, nous pouvons constater que deux théories de l'épicurisme constituent ensemble le dénominateur scientifique auquel les cinq exposés sur les fonctions vitales sont réduits. Premièrement, la théorie des simulacres est utilisée dans l'explication de la locomotion (IV 877 sqq.), des rêves (*passim*), de l'éjaculation du sperme et de la copulation (IV 1032; 1061; 1095). Deuxièmement, une théorie des pores joue un rôle dans les exposés sur la nutrition (IV 865 sqq.), la locomotion (IV 894) et le sommeil (IV 940), trois fonctions vitales qui sont mises en rapport avec leur dilatation dans le corps humain.[31] Nous avons parlé d'*une* théorie, non de la théorie des pores, parce que sur ce point le problème se pose des relations entre Lucrèce et Asclépiade

---

notre avis d'un ordre différent, puisqu'à partir de IV 877, Lucrèce va traiter des *simulacra* et de la *uoluntas meandi*, non pas *edendi*.

[29] Du point de vue de la composition, la fin du chant IV et la deuxième partie du chant V présentent les mêmes problèmes sur le plan de la cohérence des exposés et aussi les mêmes solutions. Les vers V 925 sqq. ont une fonction d'annonce implicite, analogue à celle des vers IV 843–850, puisque Lucrèce y décrit les actions que les hommes primitifs ne sont pas encore à même d'accomplir (agriculture, V 933–936; l'utilisation du feu et l'emploi des vêtements, 952–954; la vie sociale, 958; la contemplation étonnée du ciel, 979), sujets dont il traitera par la suite. On retrouve également plus d'une fois le procédé qui consiste à mettre à la fin d'un paragraphe des mots ou des thèmes annonçant la discussion qui vient après: V 1022, *uocibus et gestu cum balbe significarent* V 1028 sqq., l'origine du langage; V 1156, *et si fallit enim diuum genus*... V 1161 sqq., l'origine de la religion; V 1357 *agricolae*... V 1361, l'origine de l'agriculture (cf. E. J. Kenney, *ad* III 966, *nec Tartara deditur atra: Lucretius hints at the subject of his next paragraph*).

[30] "Αἴσθησις...", 21 sq.

[31] Cette theorie des pores est elle-même liée à la theorie générale des ἀπόρροιαι.

de Bithynie, le célèbre médecin épicurien vivant à Rome dans la première moitié du premier siècle avant J.-C. et précurseur de l'école médicale des μεθοδικοί, qui fondaient leur physiologie et leur pathologie sur le resserrement et la dilatation des pores du corps.[32] Il est assez frappant de voir qu'au cours du 19e siècle Asclépiade est encore appelé sans hésitation "maître de Lucrèce",[33] tandis qu'à partir des années 1910–1920 ce médecin, *sectator Epicuri*, ne figure guère dans les commentaires et les monographies consacrées au *De rerum natura*, situation qui nous paraît symptomatique de l'isolement des études lucrétiennes et surtout de la négligence des aspects biologiques et médicaux du poème.[34] Il ne peut pas être question d'étudier ici plus profondément les relations éventuelles entre Asclépiade et Lucrèce, puisque l'état des recherches actuelles consacrées à ce médecin ne permet pas une entreprise de ce genre.[35] Nous devons nous contenter de signaler qu'à côté des grandes différences entre les deux savants (par exemple dans leur conception de l'atome et de l'âme),[36] une similarité remarquable apparaît justement dans l'application d'une théorie des pores au phénomène de la nutrition. De même que Lucrèce, Asclépiade démontre l'existence des pores en faisant appel à la distribution de la nourriture dans le corps humain.[37] En plus, l'exposé

---

[32] Cf. Th. Meyer-Steineg, *Das medizinische System der Methodiker, Eine Vorstudie zu Caelius Aurelianus "De morbis acutis et chronicis"* (Jena 1916 = Jenaer mediz.-histor. Beiträge, Heft 7–8), ch. 1: *Asklepiades von Prusa, der Vorbereiter der methodischen Lehre.*

[33] Voir M. Albert, *Les médecins grecs à Rome* (Paris 1894), ch. III 47 sqq., où Asclépiade obtient déjà la réhabilitation imposée plus tard par M. Wellmann dans *Asklepiades aus Bithynien von einem herrschenden Vorurteil befreit*, (NJhrb. für klass. Altert. 11, 1908, 694 sqq.). Albert, 74 sq., souligne à juste titre les similarités entre la théorie des pores d'Asclépiade et la pensée de Lucrèce sur les différences du goût (IV 642–654).

[34] La bibliographie précieuse de A. Dalzell (*A Bibliography of Works on Lucretius 1945–1972*, CW 66–67 (1973), 389–427, 65–114) justifie pleinement la remarque de O. R. Bloch, selon laquelle *la question de la biologie épicurienne paraît avoir été peu abordée* ("*État présent des recherches sur l'épicurisme grec*", Actes du VIIIe Congrès de l'Assoc. G. Budé, Paris 1969, 128, n. 2).

[35] Après Chr. G. Gumpert (*Asclepiadis Bithyni Fragmenta*, Vinariae 1794) et H. von Vilas (*Der Arzt und Philosoph Asklepiades von Bithynien*, Wien-Leipzig 1903), une nouvelle édition des *Asclepiadea Bithynica* est des plus urgentes.

[36] Cf. sur la doctrine des ἄναρμοι ὄγκοι d'Asclépiade, J. M. Lonie, *Medical Theory in Heraclides of Pontus*, Mnemosyne 18 (1965), 126 sqq.; Asclépiade définit l'âme comme une συγγυμνασία τῶν αἰσθήσεων (Diels, *Dox.*, 387,7).

[37] Cf. *DRN* I 347, 350: *hinc tamen esse licet raro cum corpore cernas . . . dissipat in corpus sese cibus omne animantum*, et VI 936: . . . *quam raro corpore sint res*, VI 946 sqq.: *diditur in uenas cibus omnis* . . . et l'opinion d'Asclépiade mentionnée chez l'*Anon. Lond.* (XXXIX 8–12): ἐπεὶ οὖν κατὰ τὸ αἰσθητὸν ἐποίησέν τινας πόρους, καὶ κατὰ τὸ λόγῳ θεωρητὸν ἐποιήσατο,* ὅτι τρέφεται, φησίν, πάντα διὰ πόρων τοῦ σώματος καὶ οὐ λέγουσιν

lucrétien sur la raréfaction du corps et la sensation de faim qui en résulte (IV 865–869) correspond entièrement à l'opinion d'Asclépiade mentionnée par Caelius Aurelianus (*De morb. acut.* I 14, 114: *item* ὄρεξιν, *quam nos appetentiam dicere poterimus, eam quae cibum appetit, uiarum maiore perfectione fieri dicit in stomacho atque uentre.*[38]

Pour revenir au problème de la cohérence de la fin du chant IV, remarquons en dernier lieu qu'à côté de l'application de ces deux théories physiques des simulacres et des pores, Lucrèce s'est clairement efforcé de lier les uns aux autres les contenus des cinq exposés sur les fonctions vitales: la faim est mise en rapport avec la locomotion et la respiration,[39] le sommeil avec la locomotion, la respiration et la nutrition,[40] les rêves somatiques avec la soif et l'amour, la copulation opposée à la nutrition et comparée à un rêve somatique.[41]

II

La pensée de Lucrèce sur le sommeil (IV 907–961)

1. L'introduction (907–915)

Nous traiterons ici deux problèmes soulevés par ces vers:

a) l'interprétation du terme *inriget* en IV 907–908, *nunc quibus ille*[42] *modis somnus per membra quietem inriget,*

b) le caractère ample et emphatique de l'introduction à l'explication du sommeil.

σῶμα διὰ σώματος διελθεῖν, voir aussi Aristote, *Physique*, 213 b 19: αὔξησις... διὰ κενοῦ· τὴν μὲν γὰρ τροφὴν σῶμα εἶναι, δύο δὲ σώματα ἀδύνατον ἅμα εἶναι.

[38] La doctrine d'Asclépiade et de Lucrèce paraît traditionnelle, étant donné la parodie faite par le poète comique Damoxène du cuisinier épicurien (Athénée III 102 d = III 349 Kock, citée par Heinze *ad* III 703, comm. 147): παρὰ δ' ἐμοὶ τρέφει τὸ προσφερόμενον βρῶμα καὶ λεπτύνεται ὀρθῶς τε διαπνεῖ. τοιγαροῦν *εἰς τοὺς πόρους* ὁ χυμὸς ὁμαλῶς πανταχοῦ συνίσταται.

[39] Cf. IV 862–865, où le verbe *exerceri* dans *animalibus quae quia sunt exercita motu* (862) correspond au terme grec γυμνάζεσθαι (voir p. ex. Aristote, *EN*, 1104 a 15; *Pol.*, 1338 b 40; *Probl.* 958 b 28, et la discussion chez Galien, VI 85–86K: ἐμοὶ μὲν δὴ δοκεῖ μὴ πᾶσα κίνησις εἶναι γυμνάσιον, ἀλλ' ἡ σφοδροτέρα μόνη, etc.); voir aussi *DRN* IV 892–896.

[40] IV 932 sqq., voir notre discussion *infra*, 141 sqq.

[41] IV 1024 sqq., 1030–1036, 1091–1104.

[42] Noter l'emploi du pronom *ille*, qui suggère que le sujet, déjà annoncé d'une façon implicite aux vers IV 848 sqq., n'est pas inattendu.

a) A propos de la locution *somnus per membra quietem inriget*, les commentateurs renvoient généralement à des expressions homériques telles que ὕπνον ... χεῦαι ἐπὶ βλεφάροισιν (p. ex. Ξ 164) et au vers II 262 de Lucrèce, *motus per membra rigantur*. La présence d'une connotation homérique ne nous paraît pas inimaginable, d'autant plus que le reste du vers IV 908 (*atque animi curas e pectore soluat*) peut également renfermer une allusion au vers homérique ὕπνος ... λύων μελεδήματα θυμοῦ (Ψ 62). Dans ce cas, la tradition littéraire hellénistique, suggérée par les vers IV 909–911, avec ce que E. J. Kenney a appelé sa *grammar of allusions*,[43] aurait trouvé une illustration sophistiquée aux vers précédents 907–908. Comme cela se passe le plus souvent chez Lucrèce quand il s'agit d'images traditionnelles, l'allusion serait ironique, c'est-à-dire qu'il y aurait une incongruité voulue dans le rapport entre l'allusion littéraire et la théorie épicurienne qui va suivre.[44] En effet, il n'est pas question chez Lucrèce d'une divinité qui verse le sommeil.[45] En plus, le processus d'irrigation n'est pas, comme chez Homère ou Virgile, une diffusion externe du sommeil sur le corps ou les yeux, mais une action physiologique qui se déroule entièrement à l'intérieur du corps humain. Enfin, les vers 907 sq., où le sommeil est décrit d'une façon positive selon les lignes traditionnelles d'un ἐγκώμιον τοῦ ὕπνου,[46] contrastent vivement avec l'exposé physiologique dans lequel sont surtout soulignés les effets destructeurs de l'endormissement sur l'âme et le corps.

Le parallèle cité du chant II 262, *motus per membra rigantur* et l'observation qu'il s'agit chez Lucrèce d'un processus physiologique, font que l'expression *somnus per membra quietem inriget* pourrait contenir une autre allusion, tout à fait différente, au vocabulaire des textes physiologiques des Grecs. Aussi bien dans le *Corpus Hippocraticum* que chez Platon et Aristote, on rencontre le verbe ὀχετεύειν pour désigner un processus physiologique de distribution d'un liquide qui s'écoule à travers les veines.[47] Sur ce point, il n'est pas sans intérêt de noter,

---

[43] E. J. Kenney, *Doctus Lucretius*, Mnemosyne 23 (1970), 71 sqq.

[44] Cf. Kenney, *art. cit.*, 380.

[45] Cf. pour Virgile, *Aen.* I 691 sqq., *At Venus Ascanio placidam per membra quietem inrigat* et V 854. Sur *deus Somnus*, et, en général, sur des expressions de ce genre voir R. B. Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge 1951), 31 sqq., et Jolles dans R. E. IX (1916), col. 326, *s.u. Hypnos.*

[46] Voir Waszink, *ad* Tert., *De an.*, 43,7.

[47] Cf. l'emploi du verbe ὀχετεύω: (et ἄρδομαι) dans Hipp., *Morb. Sacr.*, 4 (VI 368 L) et *Cord.*, 7 (IX 84L), chez Platon (*Timée*, 77 c 6 sqq.), et surtout l'analogie élaborée dans *PA* d'Aristote (668 a 13 sqq.): ἔοικε δ' ὥσπερ ἔν τε τοῖς κήποις αἱ ὑδραγωγίαι

à propos de l'expression *motus per membra rigantur*, que le début du mouvement est localisé par Lucrèce dans le cœur (II 269 *initum motus a corde creari*) et que ce mouvement se propage tout d'abord par la voie du sang (III 248 sq. *inde omnia mobilitantur: concutitur sanguis*). Remarquons aussi que, dans l'explication du sommeil, Lucrèce met en rapport celui-ci avec la distribution de la nourriture à travers les veines (IV 954 sq.). A cause de cette deuxième allusion de caractère physiologique, l'emploi du verbe *(in)rigare* aux vers V 908 et II 262 pourrait être comparé à celui qu'en fait Celse.[48] Une fois cette dernière allusion admise, le problème se pose de savoir si *somnus per membra quietem inriget* renferme encore une troisième connotation, également de caractère médical, mais beaucoup plus technique, celle de l'humidité. En effet, à partir d'Hippocrate, on rencontre chez les médecins l'opinion selon laquelle le sommeil a un effet humidifiant sur le corps humain parce que c'est pendant le sommeil que la nourriture est digérée et distribuée sous une forme liquide. En outre, à l'opposé du mouvement de la vie active, le repos du sommeil retient les liquides du corps.[49] Etant donné qu'une connaissance d'écrits médicaux grecs

---

κατασκευάζονται ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ πηγῆς εἰς πολλοὺς ὀχετοὺς καὶ ἄλλους ἀεὶ πρὸς τὸ πάντῃ μεταδιδόναι . . . τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις τὸ αἷμα διὰ παντὸς ᾠχέτευκε τοῦ σώματος, ἐπειδὴ παντὸς ὕλη πέφυκε τοῦτο (voir en général F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn 1930 = Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altert., Erg. Band 5, 117, 165, 169, 205). Les veines sont nommées *hydragogiae* par Varron (*Sat. Men.*, 290 Bücheler, voir Waszink *ad* Tert., *De an.*, 14,5).

[48] Cf. *ThLL*, VII 2, col. 419,70, *s.u. irrigare: peculiariter in doctrina physicorum et medicorum de umoribus in corpore hominis existentibus*, et Celse, par exemple VII 7, 15.

[49] Cf. Hipp., Reg. II 60: [ὕπνοι] βεβρωκότα δὲ θερμαίνοντες ὑγραίνουσι, τὴν τροφὴν ἐς τὸ σῶμα διαχέοντες, Galien XV 625K: συνενδείκνυται δὲ καὶ τὸ τῆς ἑφθότητος ὄνομα, δι' ὑγρότητα θερμὴν γιγνομένης, οὐ διὰ ξηρότητα· πεφυκυίας διαφορεῖν μὲν καὶ ξηραίνειν τῆς ἐγρηγόρσεως, μὴ πέπτειν δὲ κατὰ τὸ βάθος, ὑγραίνειν δὲ τό τε πνεῦμα καὶ τὰς ἀπορροίας κατέχειν τὸν ὕπνον, XVII 2, 177K: διὰ παντὸς μὲν γὰρ ὕπνος ὑγραίνει, καθάπερ ἀγρυπνία ξηραίνει, XVII 2, 672–673K (à propos du précepte identique d'Hippocrate): [τὰ σώματα] προυγραίνεται δὲ πλείονι τροφῇ καὶ ἀναπαύσει. τὸ μὲν οὖν τῆς ἀναπαύσεως δῆλον· ὡς γὰρ τὰ γυμνάσια ξηραίνειν πέφυκε, οὕτως καὶ ἡ ἀνάπαυσις, ὅπερ ἐστὶν ἡσυχία τε καὶ ἀγυμνασία φυλάττει τὰς ὑγρότητας (cf. XI 346–347K). Il existe donc une double opposition entre les vers IV 907 sqq. et IV 862 sqq.: l'effet humectant du repos du sommeil ~ l'effet desséchant du mouvement (cf. IV 863: *multaque per sudorem ex alto pressa feruntur*, 870, 871, 875, *umorem poscunt, sitis*). Il est probable que, pour Lucrèce, l'expiration en elle-même dessèche le corps (*multa per os exhalantur, cum languida anhelant*, 864), étant donné la discussion chez l'*Anon. Lond.* XXIII 25 sqq.: καὶ δὴ τοῦ εἰσπνεομένου πλεῖον ἐκπνεῖται διὰ τούτων τῶν τόπων, λέγω δὲ διὰ στόματος καὶ μυκτήρων, ὅπερ ἐστὶν ἴσως παράδοξον . . . 30: ἀλλ' οὐκ ἔστιν παράδοξον· ὃν γὰρ τρόπον κατατάσσεταί τι εἰς τὰ σώματα ἀπὸ τοῦ εἰσπνεομένου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῷ πνεύματί τινα προστίθεται ἀπὸ τῶν σωμάτων . . . XXIV 12: καὶ μὴν ξηρὸν μὲν εἰσπνεῖται, ὑγρὸν δὲ ἐκπνεῖται· καὶ δῆλον* εἰ γάρ τις περὶ τοῦ στόματος καὶ τοῦ μυκτῆρος τὴν χεῖρα ἢ μέρος τοῦ ἱματίου προθείη, συνόψεται

peut être présupposée chez Lucrèce et chez ses lecteurs cultivés, le terme *inriget* apparaît donc très ambigu. Il est aussi riche de connotations médicales que le mot *inriguus* dans Perse, V 56: *hic satur inriguo mauult turgescere somno.*[50]

b) En ce qui concerne l'introduction emphatique donnée par Lucrèce à son exposé sur le sommeil, traité comme *officium naturale*, on pourrait supposer qu'en faisant allusion par l'expression *inrigare* aux représentations homériques, il visait à combattre les conceptions mythologiques traditionnelles. Comme il est inconcevable que les *lectores docti* de Lucrèce aient pris au sérieux les descriptions littéraires du *Pater somnus* ou d'une autre divinité "somnifère", cette supposition ne nous paraît pas entièrement satisfaisante. L'explication pourrait être cherchée dans le fait que, comme il ressort par exemple des *Parua Naturalia* d'Aristote et de la tradition doxographique,[51] le sommeil a été traité le plus souvent en connexion avec les rêves et ainsi avec la divination et que la réprobation catégorique par les épicuriens de toute divination[52] est la cause indirecte de l'emphase avec laquelle la théorie du sommeil a été annoncée par Lucrèce. On peut ici objecter qu'une hypothèse de ce genre paraît mieux s'appliquer à l'attention portée aux rêves plutôt qu'au sommeil lui-même. L'objection perd toutefois de sa force si l'on prend en considération que l'idée de la divination onirique présuppose d'ordinaire une conception du sommeil diamétralement opposée à la pensée lucrétienne et épicurienne. Dans le *De diuinatione*, I 30, 63, Cicéron l'a formulée en ces termes: *Cum ergo est somno seuocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura prouidet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, uiget autem et uiuit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit.*[53] Or, on connaît le rôle fondamental que la connexion et la sympathie entre le corps et l'âme

ἔνικμον τοῦτο, ὡς δὴ σὺν τῷ πνεύματι καὶ ὑγρότητος συνεκπεμπομένης.

[50] Comme Lucrèce (cf. IV 954, 955, 957, *cibus, satur*), Perse met en rapport le sommeil et le processus de nutrition et de digestion (*satur, turgescere*, cf. l'expression traditionnelle *pinguis somnus* en latin *pingue faciendo corpori idoneus*, Forcellini *s.u. somnus*).

[51] Cf. la suite des 3 traités d'Aristote *De somno, De insomniis* et *De diuinatione in somno*, et notre aperçu de la tradition doxographique (Aétius, V 24 et V 1/ V 2, Ps.-Galien, 30, 37).

[52] Cf. fr. 395 Us.

[53] Voir le comm. de Pease pour un grand nombre de parallèles à cette conception; ajouter les fragments 5–10 de Cléarque, avec le comm. de M. Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, III 1948, 47).

jouent chez Lucrèce dans les preuves à l'appui de la matérialité et de la mortalité de celle-ci. Selon cette même ligne de pensée, Lucrèce met en lumière que le sommeil se produit à cause d'une désintégration graduelle du corps et de l'âme et de leur dépérissement commun. C'est en ce sens que le sommeil est pour lui le frère jumeau de la mort, tandis que pour ceux qui admettent une séparation se produisant pendant le sommeil entre l'âme et le corps, il l'est dans un sens entièrement opposé.

2. *DRN* IV 916 sqq.; scolie *ad* Epicure *Ep. ad Her.*, 66

Depuis Usener, la théorie lucrétienne du sommeil a été comparée avec l'explication donnée dans la scolie déjà mentionnée. Le texte de celle-ci est ainsi rédigé: ὕπνον τε γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων εἶτα συμπιπτόντων τοῖς † ποργμοῖς. Usener a été le premier à rapprocher l'expression ἐγκατεχομένων du vers IV 918 (*uis animae*) *contrusa magis concessit in altum* (cf. 945, 953) et διαφορουμένων, etc., du vers IV 916 (*uis animae*) *est distracta per artus* (cf. 946, 961). En plus, il a proposé de lire ἐπερεισμοῖς au lieu du terme corrompu ποργμοῖς.[54] Même après ce rapprochement et cette correction, le texte de la scolie restait pour l'ensemble assez obscur, et la conjecture conservait donc un caractère arbitraire. Usener ne fournit pas d'explication, et le rapprochement du texte lucrétien ne rendait pas compréhensible l'emploi de l'adverbe εἶτα et du verbe συμπίπτειν. En poursuivant la comparaison avec Lucrèce Giussani avait suggéré de lire ἐκπιπτόντων (cf. IV 917, *uis animae partimque foras eiecta recessit*).[55] Le mot εἶτα restait toujours inexpliqué et, par la suite, ce mot a été changé par Bailey en εἴτ'. Ainsi Bailey (dans son commentaire sur Lucrèce) et M. Arrighetti lisent: ... ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων εἴτ' ἐκπιπτόντων τοῖς ἐπερεισμοῖς.[56] Les objections qu'on peut soulever sont les suivantes: l'explication de la scolie reste toujours énigmatique; la correction ἐπερεισμοῖς est assez douteuse, puisqu'elle entraîne deux autres changements de texte, εἴτ' et ἐκπιπτόντων; en outre, il

[54] Cf. fr. 311 Us., et son app. crit. *ad Ep. ad Her.* 67 (22, 19).

[55] Giussani, *ad DRN* IV 904–958.

[56] Bailey, *Comm.* III 1290 sqq., et l'édition d'Épicure par M. Arrighetti, qui fait observer dans ses notes *ad loc.: gli emendamenti al testo sono suggeriti e a mio parere resi necessari, dal confronto con Lucret. IV 917, 944, 960.*

semble que l'emploi du mot, d'ailleurs très rare, ἐπερεισμός (*choc, pression, impact*, LSJ) était réservé à la théorie de la perception sensorielle.[57] Il nous semble plus méthodique de commencer par chercher l'interprétation du texte dans son ensemble et de terminer en proposant une correction. Le point de départ de l'interprétation est constitué par l'explication philologique des trois verbes ἐγκατέχειν, διαφορεῖν, συμπίπτειν.

a) ἐγκατέχειν: *contenir, retenir dans un lieu déterminé.*[58] Le mot est très rare mais appartient probablement, dans l'antiquité tardive, au vocabulaire médical, vu sa présence relativement fréquente dans les écrits de Soranus.[59] Pour la première explication du sommeil donnée par la scolie, nous suivons done la traduction de M. Arrighetti: *il sonno insorge quando gli elementi che costituiscono l'anima... si riuniscono in un sol punto.* De même que nous avons constaté des parallèles entre la doctrine des fonctions vitales chez Lucrèce et la pensée psychophysiologique de l'antiquité, de même, l'explication épicurienne du sommeil présente des similarités remarquables avec d'autres traditions scientifiques et philosophiques touchant ce point. Tandis que les présocratiques Alcméon et Diogène d'Apollonie expliquent déjà le sommeil comme le résultat d'un rassemblement du sang ou de l'air à l'intérieur du corps humain,[60] c'est-à partir d'Hippocrate et d'Aristote que l'on retrouve le sommeil considéré comme résultant de la concentration de la chaleur vitale à l'intérieur du corps, processus qui est mis en rapport avec la digestion de la nourriture.[61] Il est

---

[57] Cf. l'emploi (hapax!) du mot ἐπερεισμός chez Épicure, *Ep. ad Her.* 50, et celui du terme ἐπέρεισις chez Sext. Emp., *Math.*, VII 220, 374 et *PH* III 51, 52.

[58] Cf. LSJ, *s.u.* (et aussi le sens de *reclus* pour le terme ἐγκάτοχος, rapprochement qui nous a été suggéré par C. J. Ruÿgh).

[59] Soranus 34, 6; 120, 10; 144, 10; 150, 22 (ed. Ilberg) et Rufus *apud Orib.*, VIII 24,8.

[60] 24 A 18 et 64 A 29 DK.

[61] Aristote, *De somno*, 456 b 18: οὐκ ἔστιν ὁ ὕπνος ἀδυναμία πᾶσα τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλ' ἐκ τῆς περὶ τὴν τροφὴν ἀναθυμιάσεως γίγνεται τὸ πάθος τοῦτο, 457 b 1: ὁ ὕπνος ἐστὶ σύνοδός τις τοῦ θερμοῦ εἴσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσική, *Probl.* 957 a 8: ἐν τοῖς ὕπνοις... περισταμένου γὰρ τοῦ θερμοῦ ἐκ τοῦ ἄλλου σώματος εἰς τὸν ἔντος τόπον, cf. J. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle* (Oxford 1906), 301; A. Palm, *Studien zur Hippokratischen Schrift* Περὶ διαίτης (diss. Tübingen 1933), 48–50; Galien IX 132K: ὡς ἡ δύναμις ἡ τὰς πέψεις ἐργαζομένη εἴσω μᾶλλον ἑαυτὴν καὶ πρὸς τὸ βάθος ἐπιστρέφει κατὰ τοὺς ὕπνους, XVII 2, 262K: τοῦ γὰρ ἐμφύτου θερμοῦ συννεύοντος εἰς τὸ βάθος, ὡς αὐτὸς (Hippocrate) ἐδίδαξεν, αἵ τε πέψεις τῶν σιτίων ἀμείνους γίνονται (cf. aussi XVII 2, 173 et 191K). A côté de cette tradition physiologique, on retrouve, comme nous l'avons vu (cf. note 53), une autre conception selon laquelle, pendant le sommeil, l'âme se concentre sur elle-même,

probable que l'expression ὕπνον τε γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων suit l'explication physiologique traditionnelle du sommeil, d'autant plus que, selon l'épicurisme ou du moins selon Lucrèce, l'âme se compose partiellement de particules de feu[62] et que Lucrèce met en rapport le sommeil et la digestion aux vers IV 954 sq.; 957. Remarquons pour finir que, selon l'*Étymologicum Magnum*, le mot ἔγκατα (= ἔντερα, *les intestins*) est lié étymologiquement au verbe ἐγκατέχειν.[63]

b) διαφορεῖν. Depuis qu'Usener avait comparé le processus exprimé par τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν διαφορουμένων aux mots de Lucrèce *distracta per artus*, de nombreux savants qui ont discuté la scolie ont continué d'interpréter le verbe διαφορεῖν dans le sens de *déchirer en pièces* et de négliger que ce verbe a un sens bien différent dans des écrits médicaux, à savoir *dissiper* (par évaporation, perspiration, transpiration).[64] Étant donné la portée physiologique et le contexte médical de la scolie, il est préférable à notre avis de prendre la locution διαφορουμένων dans ce sens médical. Cela implique que la deuxième explication du sommeil donnée par la scolie n'est pas identique à *uis animae distracta per artus* chez Lucrèce, mais aux mots *uis animae foras eiecta recessit*. Les deux premiers génitifs absolus désignent donc deux phénomènes diamétralement opposés: le sommeil se produit lorsque les parties de l'âme répandues dans le corps ou bien se concentrent à l'intérieur ou bien se dissipent en dehors du corps. Remarquons que ces processus s'accompagnent tous deux d'un vidage du corps, causé par une perte d'atomes, qui se produit aux extrémités et à la surface. On pourrait évidemment objecter qu'en admettant ce sens technique et médical pour διαφορουμένων, on perd le parallélisme complet entre les trois

---

libérée des liens avec le corps, et où une relation est établie non plus avec la digestion mais avec les rêves et la divination. Comme cette dernière conception présuppose généralement la séparation de l'âme et du corps, nous ne croyons pas que J. et M. Bollack et H. Wismann aient raison de mettre en rapport l'état de surconcentration de l'âme, décrit dans la scolie épicurienne, avec la production onirique (*La lettre d'Épicure*, comm. 223).

[62] Cf. Heinze, *ad DRN* III 231 sqq. (comm. 78–80).

[63] *Etym. Magn.* 310,7: ἔγκατα, τὰ ἔντερα· ἀπὸ τοῦ ἐγκατέχειν τὴν τροφήν.

[64] Cf. *LSJ* et *ThLG, s.u.* διαφορέω, διαφόρησις διαφορητικός, et, à titre d'exemples, Cic., *Fam.*, XVI 18,1, *tibi* διαφόρησιν *gaudeo profuisse* (cf. Tyrrell-Purser, vol. V 199–200 *ad loc.*), Galien, X 310 K: διαφόρησιν ἐκκενοῦσαν λόγῳ θεωρητοῖς πόροις τὸν ἐν τῷ φλεγμαίνοντι μορίῳ χυμόν, Sext. Emp., *PH* III 115: ῥευστὴν εἶναι λεγόντων τὴν οὐσίαν καὶ ἀεὶ διαφορήσεις τε καὶ προσθέσεις ποιουμένην (cf. X 657K), Soranus 15, 11 à propos du πλῆθος τῆς καθάρσεως: θέρους δὲ ἔλαττον ὡς ἂν πολλῆς διαφορήσεως δι' ὅλου γινομένης τοῦ σώματος.

processus mentionnés par Lucrèce et les trois explications que la scolie nous fournit—du moins selon la version présentée par Bailey et Arrighetti. Cependant, notons d'une part que ce parallélisme est moins complet que ces savants ne l'ont suggéré, puisque les trois explications formulées dans la scolie sous la forme d'une disjonction ont été coordonnées par Lucrèce. D'autre part, le parallélisme n'est pas tout à fait perdu, puisque le processus de la dissipation implique le déchirement des parties de l'âme.[65] Le fait que Lucrèce souligne le déchirement *per artus*, peut s'expliquer par les correspondances établies par notre poète entre la mort et le sommeil et le rôle assez important que ce déchirement joue chez lui dans les preuves à l'appui de la mortalité de l'âme au chant III. En plus, Lucrèce paraît avoir introduit et souligné le rôle de ce déchirement *per artus* pour expliquer aussi bien la perte de la sensibilité dans le sommeil (IV 946–949) que son recouvrement soudain (*unde reconflari sensus per membra repente posset*, IV 925–928).

c) συμπίπτειν. Le verbe συμπίπτειν est aussi un terme technique et médical désignant à partir d'Hippocrate le collapsus ou l'écroulement du corps ou des parties du corps à cause d'un amaigrissement ou d'une évacuation.[66] C'est spécialement dans les textes médicaux plus tardifs que le verbe συμπίπτειν a été utilisé pour désigner le rétrécissement ou le collapsus des veines et des vaisseaux.[67] Il ressort

---

[65] Cf. *DRN* III 586–591 *foras manante anima usque per artus / perque uiarum omnis flexus, in corpore qui sunt, / atque foramina? multimodis ut noscere possis/ dispertitam animae naturam exisse per artus / et prius esse sibi distractam corpore in ipso, / quam prolapsa foras enaret in aeris auras*; voir Heinze, *ad* III 580–591 (comm. 134–135) et Waszink *ad* Tert., *De an.*, 53 (539–540), qui renvoie au fr. 337 Us.: ἔξεισι (sc. ἡ ψυχή) μὲν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἐν δὲ τῷ ἐκβαίνειν διαφορεῖται καὶ διασκεδάννυται. L'expression utilisée par Lucrèce au vers III 539 *dilaniata foras dispergitur* (*sc. anima*) paraît un calque sémantique fondé sur les deux sens de διαφορεῖν en grec: *déchirer* et *dissiper*.

[66] Cf. *LSJ* et *ThlG, s.u.* συμπίπτω, σύμπτωσις, et, à titre d'exemples, Platon, *Phaed.* 80 c, συμπεσὸν γὰρ τὸ σῶμα καὶ ταριχευθέν (cf. Burnet, *ad loc.: "emaciated", for* συμπίπτειν *cp Hdt. III 52* ἀσιτίῃσι συμπεπτωκότα; *in the medical writers* σύμπτωσις *is technical for emaciation*); Hipp., *Epid.*, VI (V 292L): ὁμοίως γὰρ ὅλον ξυμπίπτει, *Hum.* 5 (V 482L): κατάστασιν δὲ τῆς νούσου ἐκ τῶν πρώτων ἀρχομένων ὅ τι ἂν ἐκκρίνηται, ἐκ τῶν οὔρων ὁκοῖα ἂν ἔῃ, καὶ οἵη τις σύμπτωσις, Galien XVI 238K: προστίθησι δὲ καὶ τὴν σύμπτωσιν, τοῦτ' ἔστι τοῦ ὄγκου τοῦ ὅλου σώματος πτῶσιν, Soranus IV 11, 3: ἵνα τοῦ ὑγροῦ κενωθέντος ἡ περιοχὴ συμπέσῃ τῆς κεφαλῆς (cf. 11, 4, 6, 7).

[67] Cf. déjà Aristote, *HA* 511 b 15: ἐν τοῖς τεθνεῶσι τῶν ζώων ἄδηλος ἡ φύσις τῶν κυριωτάτων φλεβῶν διὰ τὸ συμπίπτειν εὐθὺς ἐξιόντος τοῦ αἵματος, *GA* 777 a 25: οὐκ εἰσιούσης διὰ τοῦ ὀμφαλοῦ τροφῆς, συμπίπτουσιν αἱ φλέβες περὶ ἃς ὁ καλούμενος ὀμφαλός ἐστι χιτών, *Probl.*, 962 b 29: διὰ τί οἱ πρεσβῦται χαλεπῶς πτάρνυνται; πότερον οἱ πόροι συμπεπτώκασι δι' ὧν τὸ πνεῦμα (voir *Probl.*, 937 a 2; 964 b 10), Soranus, II 8,1, συμπιπτόντων τῶν ἀγγείων (et l'index d'Ilberg); Celse, *Prooem.* 19: *tum requirunt etiam, qua re uenae nostrae modo summittant se, modo attollant.*

des remarques de Galien et de l'*Anonymus Londinensis* que les médecins anciens se sont souvent interrogés sur ce qui se passait après la saignée par l'ouverture d'une veine ou d'une artère, et qu'ils ont formulé différentes hypothèses selon lesquelles le vide causé par l'évacuation restait un vide absolu, ou bien se remplissait instantanément, par exemple d'air, ou bien était suivi d'un collapsus des veines (ἐπισύμπτωσις), le corps humain étant rangé dans ce dernier cas parmi les εὐσύμπτωτα.[68] Nous ne voulons pas suggérer ici que le collapsus (scolie: συμπιπτόντων) des parties de l'âme, qui constituent un contenu, soit identique à celui des veines—qui sont un contenant—, mais nous faisons remarquer que le sens physiologique de συμπίπτειν *s'écrouler à la suite d'une évacuation*[69] est très approprié dans le contexte de la scolie puisque, comme nous l'avons dit, la concentration aussi bien que la dissipation de l'âme produit un vide dans le corps et que c'est ensuite (scolie: εἶτα!), à cause de ce vide, qu'un collapsus des autres parties de l'âme se produit,[70] avant celui du corps lui-même. Notons en plus que le verbe συμπίπτειν, régulièrement utilisé en grec pour désigner l'écroulement d'un bâtiment et, dans les écrits médicaux, le collapsus corporel, constituerait la base de la terminologie et des images physiologiques et architectoniques de Lucrèce en IV

[68] Cf. la discussion entre l'*Anon. Lond.* et les disciples d'Érasistrate, par ex. sur la question de savoir si le corps humain est un ἀσύμπτωτον ou un εὐσύμπτωτον (*Anon. Lond*, XXVI 30 sqq.), et les textes de Galien cités par Jones *ad loc.*; selon le témoignage de Galien, le sujet a été également discuté par Asclépiade (cf. l'édition de Gumpert, 69 sq.): καίτοιγε οἴεται (Erasistrate) παντὸς μᾶλλον ἀληθὲς ὑπάρχειν, ὡς εἴπερ ἐκ τῶν φλεβῶν ἀπορρέοι τι, δυοῖν θάτερον ἢ κενὸς ἔσται τόπος ἀθρόως, ἢ τὸ συνεχὲς ἐπιρρυήσεται, τὴν βάσιν ἀναπληροῦν τοῦ κενουμένου, ἀλλ' ὅ γ' Ἀσκληπιάδης οὐ δυοῖν θάτερον φησίν, ἀλλὰ τριῶν ἕν τι χρῆναι λέγειν ἐπὶ τοῖς κενουμένοις ἀγγείοις ἕπεσθαι, ἢ κενὸν ἀθρόον τόπον ἢ τὸ συνεχὲς ἀκολουθήσειν, ἢ συσταλήσεσθαι τὸ ἀγγεῖον ... ἐπὶ δὲ τῶν φλεβῶν, οὐκέτ' ἐγχωρεῖ, δυναμένου δὴ τοῦ χιτῶνος αὐτῶν, εἰς ἑαυτὸν συνιζάνειν, καὶ διὰ τοῦτο καταπίπτειν εἰς τὴν ἐντὸς εὐρυχωρίαν. Voir aussi la note de W. H. S. Jones *ad* κενὸς ἀθροῦς τόπος et l'*horror uacui* dans la nature (*The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge 1947, 12). Chez Lucrèce, le vide causé dans le corps par une dissipation d'atomes est suivi ou bien d'un collapsus ou bien d'un remplissage d'air ou d'éléments nutritifs (c'est-à-dire du sang), cf. *DRN* IV 862–869 et IV 892–896 (voir aussi VI 1022–1032).

[69] Cf. la connexion entre évacuation et collapsus dans les textes cités aux notes 66–68, et, en outre, le rapport entre διαφορεῖν et συμπίπτειν chez Galien II 95K (cité chez Jones 102): ἐκρέοντος γὰρ τινος κατὰ τὰ στόματ' αὐτῶν καὶ *διαφορουμένου* καὶ μήθ' ἀθρόου τόπου κενοῦ δυναμένου γενέσθαι μήτε τῶν φλεβῶν *συμπεσεῖν* ... ἀναγκαῖον ἦν ἕπεσθαι τὸ συνεχὲς ἀναπληροῦν τοῦ κενουμένου τὴν βάσιν.

[70] Selon l'interprétation proposée ici, le sujet de συμπίπτειν dans la scolie serait constitué par les parties de l'âme qui restent après que la réaction en chaîne a été provoquée par la concentration ou par la dissipation d'une certaine quantité d'atomes. La brachylogie ne nous paraît pas inadmissible dans une scolie.

865–869 (*subruitur, suffulciat*), 942 (*ruina*), 950 (*suffulciat*) et III 584 ssq. (*ruina conciderit corpus*).[71]

Maintenant que nous avons élucidé tant bien que mal le sens général de la scolie, il reste à corriger la leçon corrompue † τοῖς ποργμοῖς. Il ressort de notre exposé qu'il faut un mot désignant un espace vide, synonyme par exemple du terme εὐρυχωρία que l'on a rencontré dans la discussion de la σύμπτωσις chez Galien. Nous voudrions proposer de lire τοῖς πορίμοις (datif pluriel de τὰ πόριμα), pris, comme datif de cause, au sens d'*ouvertures praticables*.[72] Nous préférons la correction τοῖς πορίμοις à τοῖς πόροις, parce que le premier mot est plus proche du texte transmis par les manuscrits et qu'il s'agit dans le contexte, non pas de pores réguliers, mais d'espaces devenus praticables à cause de la concentration et de la dissipation des parties de l'âme.[73]

3. *DRN* IV 916–953

En vertu des similarités avec la scolie que nous venons d'étudier et avec les traditions de la physiologie ancienne, il nous semble probable que l'explication lucrétienne *contrusa concessit in altum* (IV 918, cf. *introrsum pars abdita cedat*, 945; *coniectus*, 959) porte sur la concentration des particules de l'âme—parmi lesquelles se trouvent une quantité d'éléments de chaleur vitale—dans les intestins du corps humain et plus spécialement dans et autour de l'estomac.[74] Comme nous l'avons dit, cette concentration est indispensable à la digestion qui a lieu pendant le sommeil (cf. IV 954, *cibum sequitur somnus*). Les vers IV 631 sq. (*dummodo quod capias concoctum didere possis artubus et stomachi umidulum seruare tenorem*) font ressortir que, de même qu'Hippocrate, Aristote, Galien, Lucrèce se rallie à la théorie de la "concoction"

[71] Cf. aussi l'opinion de Zénon chez Cicéron (*De diu.* II 58, 119): *contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat atqué concidere, et id ipsum esse dormire.*

[72] Voir *ThLG, s.u.* πόριμος, qui renvoie au texte de Galien, καὶ τούτῳ ἅπαντα βάσιμα καὶ πόριμα: *transmissu facilia, penetrabilia.*

[73] La correction τοῖς πορίμοις se heurte à des difficultés d'ordre grammatical: l'emploi du datif de cause d'un mot concret, lié au verbe συμπίπτειν, est-il admissible dans une scolie? Sinon, une autre solution serait de lire τοῖς πόροις, datif influencé par le préfixe συν-, et de traduire *tandis que par la suite les parties de l'âme (qui restent) s'écroulent en même temps que les pores.*

[74] Les traditions physiologiques anciennes et l'emploi du terme *coniectus* suggèrent fortement l'idée d'une concentration en un seul endroit. L'interprétation de Merrill, suivie par Leonard-Smith, *in altum* (918), *sc. in ossa atque medullas*, ne donne guère, à notre avis, de sens satisfaisant.

(πέψις) de la nourriture, pour laquelle l'humidité et la chaleur sont nécessaires.[75] Peut-être devons nous également rapprocher de cette théorie de la concoction la phrase peu claire que l'on rencontre dans l'exposé lucrétien sur la nutrition (IV 871 sq.): *glomerataque multa uaporis corpora, quae stomacho praebent incendia nostro.*[76] Dans ce cas, nous formulerions l'hypothèse selon laquelle les vers IV 631 sq. (*concoctio*), IV 871 sq. (*glomerata uaporis corpora*) et IV 916 (*uis animae concessit in altum*) se rapportent au même processus physiologique.

L'arrivée du sommeil se manifeste par la désintégration et le relâchement de la texture des membres du corps (*dissoluuntur*, 919), et par la disparition de la sensibilité (920 sq.), toutes deux causées par la perte de particules de l'âme. Il s'avère que, dans la littérature ancienne, le fait d'expérience qu'est la ressemblance entre le sommeil et la mort ne se trouve pas seulement à l'origine de la représentation poétique d'"Υπνος κασίγνητος θανάτοιο (Homère, Ξ 231, cf. Π 672)[77] mais que cette ressemblance fonctionne à titre d'analogie illustrative dans des écrits éthiques[78] et d'analogie explicative dans des écrits physiologiques.[79] Dans ce dernier domaine, le titre et le contenu du

[75] Il est bien connu qu'Asclépiade rejette la théorie de la concoction (cf. Celse, *Prooem.*, 20, *alii credunt Hippocrati per calorem cibos concoqui; acceduntque Asclepiadis aemuli, qui omnia ista uana et superuacua esse proponunt, nihil enim concoqui, sed crudam materiam, sicut adsumpta est, in corpus omne diduci.* Son explication du sommeil (cité chez Cael. Aurel., *A.M.*, I 14, 115) *somnum enim etiam fieri spiritus sensibilis crassificatione* (πυκνότητι) *asseuerat*, n'est pas probablement sans rapport avec la nutrition. A propos de la *caro superflua*, Cael. Aurel. fait observer (*M. Chron.*, V 11, ed. Amman, Amsterdam 1755): *crassificat enim somnus, non tenuat corpora.* On pourrait supposer que la condensation des pores du corps, causée par la distribution des éléments nutritifs, entraîne la condensation du *spiritus sensibilis*, qui, en plus, ne peut pas se dissiper en dehors du corps à cause de ce même rétrécissement des pores (cf. aussi Cass., *Iatr. probl.*, 24, ῥητέον οὖν ὅτι ἐκ μὲν τῆς πολυυπνίας τοῦτο—*sc.* τὸ βαρεῖν τὴν κεφαλήν—συμβαίνει τῆς ἀναπεμπομένης εἰς τὴν κεφαλὴν ὕλης μὴ δυναμένης διαπνεῖσθαι διὰ τὴν πυκνότητα τὴν ἐκ τοῦ ὕπνου; le processus désigné par τῆς ἀναπεμπομένης . . . ὕλης rappelle fortement la théorie aristotélicienne du sommeil et de la digestion). Voir aussi pour cette opinion d'Asclépiade, M. Wellmann, *Asklepiades aus Bithynien* . . ., 697, n. 3.

[76] Ces vers restent sans explication dans les commentaires.

[77] Voir aussi les textes réunis par M. B. Ogle dans *The Sleep of Death*, Mem. of the Am. Acad. in Rome 11 (1933), 81–117.

[78] Cf. p. ex. E. J. Kenney *ad DRN* III 910 et en général A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine* (Lausanne 1926), 38, 48, 113, J. H. Waszink *ad Tert., De an.*, 43, 12, *somnus imago mortis.*

[79] Voir le raisonnement d'Aristote dans *GA* 778 b 23 sqq.: ἔχει δ' ἀπορίαν περὶ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως, πότερον ἐγρήγορσις ὑπάρχει τοῖς ζῴοις πρότερον ἢ ὕπνος . . . ἔτι δὲ διὰ τὸ τὴν μετάβασιν ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι διὰ τοῦ μεταξὺ γίνεσθαι· ὁ δ' ὕπνος εἶναι δοκεῖ τὴν φύσιν τῶν τοιούτων, οἷον τοῦ ζῆν καὶ τοῦ μὴ ζῆν μεθόριον, καὶ οὔτε μὴ εἶναι παντελῶς ὁ καθεύδων οὔτ' εἶναι, et Galien IX 137K: ὕπνος γάρ, ὡς καὶ τῶν ποιητῶν ἔστιν ἀκοῦσαι λεγόντων, ἀδελφός ἐστι θανάτου, καὶ ἓν αὐτῷ κοινὸν

chapitre V 24 d'Aétius, Πῶς ὕπνος γίνεται καὶ θάνατος, sont très caractéristiques: les différents philosophes cités dans cette collection considèrent le sommeil comme une mort partielle et l'expliquent selon les mêmes lignes que la mort. Chez Lucrèce, on retrouve l'analogie entre le sommeil et la mort utilisée en deux sens. Dans la partie finale du chant III, il nous présente la mort *sub specie somni* (cf. III 910, *ad somnum si res redit atque quietem*). A l'inverse, aux vers IV 916–953, le sommeil est considéré et expliqué *sub specie mortis* (cf. spéc. IV 923–924). Cela signifie que les explications de la mort s'appliquent sous une forme plus atténuée au sommeil: perturbation de la texture atomique de l'âme et du corps, *eiectus animae—non omnis* IV 923.[80] Il est bien connu que, selon la physique épicurienne, la désintégration et la déperdition d'une texture atomique se produisent sous l'influence des chocs (*plagae, ictus*) infligés soit à l'extérieur soit à l'intérieur d'une chose.[81] Comme le sommeil est une mort partielle, cette loi générale vaut également dans l'explication lucrétienne du sommeil, désintégration partielle du sujet humain: *externa corpus de parte necessum est... tundier*, IV 932–934; *interiorem etiam partem... aer uerberat hic idem*, IV 937–938. L'applicabilité de la théorie physique des chocs extérieurs et intérieurs à un processus physiologique est encore renforcée par le fait que, d'une part, elle est mise en rapport avec une observation prise à la biologie comparative[82] et que, d'autre part, la *uerberatio interna* est identifiée avec la respiration alors considérée assez paradoxalement *sub specie mortis*.

ὑπάρχει μόνον πρὸς τοὺς ζῶντας, ἡ περὶ τὴν τροφὴν ἐργασία, τὰ δ' ἄλλα πάντα τοῖς ἀποθνήσκουσιν ὅμοια, μὴ βλέπειν, μὴ ἀκούειν, μὴ φρονεῖν, μὴ νοεῖν, μὴ λαλεῖν, ἀναίσθητον, ἀκίνητον, ἀλόγιστον ἐρρίφθαι· ἂν τοῦτο τοίνυν, ὃ κοινὸν ἔτι μόνον ἔχει πρὸς τοὺς ζῶντας, ἀπόλλυται, τί ἄλλο ἢ ὀρθῶς ἐπὶ θάνατον ὁδὸς ἂν λέγοιτο.

[80] Cf. pour la transition *eiectus animae—non omnis*, les explications du sommeil et de la mort chez Aétius V 24, qui sont présentées selon le schéma: τὸν μὲν ὕπνον κατάψυξιν (ἀναχώρησιν, etc.)... γίνεσθαι, τὴν δὲ παντελῆ θάνατον. L'analogie ne vaut pas pour la concentration des particules de l'âme (cf. le rejet de cette idée aux vers III 526–547), conception inspirée, si l'on suit notre hypothèse, d'un autre fait d'expérience, à savoir que le sommeil succède à la nutrition.

[81] Voir par exemple *DRN* I 222 sqq.: *quae res diuerberet ictu / aut intus penetret per inania dissoluatque*; I 538 sqq., *haec neque dissolui plagis extrinsecus icta / possunt nec porro penitus penetrata retexi.*

[82] L'observation est traditionnelle justement chez les adhérents d'une vision téléologique de la nature (cf. Pease *ad* Cic., *N.D.*, II 47, 121); pour d'autres exemples d'emprunts de ce genre, voir p. 75 de ce volume. En vertu de la correspondance avec IV 822 sqq., il faut prendre, avec Robin, le mot *propterea* dans un sens non pas "finaliste", mais consécutif.

4. *DRN* IV 927 sqq.

Les commentateurs ont tous observé que Lucrèce nous fournit une explication de l'endormissement, mais qu'il se tait sur le réveil. Il ressort d'une remarque de l'*Anonymus Londinensis* que Lucrèce n'a pas été le seul savant ancien qui ait passé sous silence ce dernier problème.[83] Le silence s'explique sans doute par la circonstance que les physiologues anciens rencontraient un fait d'observation difficile à expliquer, à savoir que l'endormissement se produit lentement (cf. IV 942, *paulatim*) alors que le réveil peut avoir lieu tout d'un coup (cf. IV 927, *repente*). Lucrèce aussi fait mention de ce caractère brusque du réveil en disant au vers III 163 que l'âme arrache le corps du sommeil (*corripere ex somno corpus*). En outre, du fait que l'homme *correptus ex somno se colligit*[84] *ipse* (III 925), il tire la conclusion suivante: *et tamen haud quaquam nostros tunc illa per artus longe ab sensiferis primordia motibus errant.* Tandis qu'il est possible d'imaginer que le réveil se produit quand les particules de l'âme concentrées ou dispersées *dans* le corps ont regagné leur place normale,[85] on ne voit pas comment les particules dissipées *hors* du corps peuvent être récupérées. En vertu de la connotation du verbe *reconflari*[86] utilisé au vers IV 927 et de l'opinion assez répandue selon laquelle la respiration constitue la nutrition de l'âme,[87] il serait séduisant de suivre M. Boyancé en supposant que les atomes chassés hors du corps sont récupérés par la

---

[83] *Anon. Lond.* XXIV 5–9: καίτοι γε ἑαυτὸν ἐπαινεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι παρὰ τοὺς ἄλλους καὶ τὸν ὕπνον καὶ τὴν ἐγρήγορσιν αἰτιολογεῖ ἐκείνων αὐτὸν μόνον τὸν ὕπνον αἰτιολογούντων, μηκέτι δὲ καὶ τὴν ἐγρήγορσιν, renseignement qui n'a pas de parallèle chez Aristote lui-même. Notons que le réveil a été traite très sommairement par Aristote aussi à la fin de son *De Somno* (458 a 11–26).

[84] Le verbe *se colligere* paraît avoir été utilisé ici dans le sens concret de se *rassembler* (cf. Cic., *Tusc.*, IV 36, 78, *quid est autem se ipsum colligere nisi dissupatas animi partes rursum in suum locum cogere?*).

[85] L'analogie établie par Lucrèce entre *latens animai pars* et *cinere multa latet obrutus ignis* (IV 925 sqq.) pourrait s'inspirer de la tradition physiologique grecque, cf. Aristote, *PA* 670 a 23: καρδία μὲν οὖν καὶ ἧπαρ πᾶσιν ἀναγκαῖα τοις ζῴοις, ἡ μὲν διὰ τὴν τῆς θερμότητος ἀρχήν (δεῖ γὰρ εἶναί τινα οἷον ἑστίαν, ἐν ᾗ κείσεται τῆς φύσεως τὸ ζωπυρῦν, *PA* 672 a 5: ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς πεπυρωμένοις ξηροῖς, οἷον τῇ τέφρᾳ, ἐγκαταλείπεταί τι πῦρ, οὕτω καὶ ἐν τοῖς πεπεμμένοις ὑγροῖς· ἐγκαταλείπεται γάρ τι τῆς εἰργασμένης θερμότητος μόριον (voir aussi *Juv.*, 469 b 16 et Rüsche, *o.c.*, 196, 225) et Galien VII 11 sqq. K., qui met en rapport τὰς ἐκτὸς ταύτας φλόγας et τὴν ἐν τοῖς ζῴοις θερμότητα. Notons que, selon Lucrèce, l'âme se compose entre autres de *corpora caloris* (III 121, 233 sqq., 288 sqq.).

[86] Cf. l'emploi de *reflari* (IV 938) pris au sens d'expirer, et la connotation de *ranimer le feu* (*par l'air*) pour le verbe *reconflari* (IV 927).

[87] Rüsche, *o.c.*, 303 sqq.

respiration.[88] Cependant, une hypothèse de ce genre introduirait dans Lucrèce une grande incohérence, puisque la respiration serait cause dans ce cas aussi bien du réveil que de l'endormissement.

5. *DRN* IV 932–961

Les similarités entre les vers IV 937 sqq. (*spirantibus, ducitur atque reflatur*) et IV 862–864 (*multa per os exhalantur, cum languida anhelant*) portant sur la locomotion, ainsi que l'emploi du verbe *spirare* (937), qui paraît désigner chez Lucrèce la respiration forte accompagnant l'activité de l'être vivant,[89] rendent à notre avis vraisemblable que l'exposé des vers 932–953 se rapporte au sommeil consécutif aux motions et aux actions de l'*animal.* Ainsi les vers 932–961 présentent la composition suivante:

932–953	sommeil succédant à l'activité
954–955	sommeil succédant à la nutrition
956–961	sommeil plus lourd succédant
	à une grande activité (*lassus*, 957)
	à une nourriture abondante (*satur*, 957).

ad IV 950. La désintégration de l'âme fait écrouler le corps parce que tous deux sont inséparablement liés l'un à l'autre dans la même texture atomique (cf. p. ex. III 329 sqq. *sic animi atque animae naturam corpore toto extrahere haut facile est, quin omnia dissoluantur*). Le terme *suffulcire* utilisé au vers 950 provient sans doute de la tradition psychologique ancienne. En effet, c'est la fonction généralement attribuée à l'âme de soulever et de soutenir (en grec κουφίζειν, βαστάζειν) le poids du corps[90] qui, comme le dit Lucrèce aux vers III 112 sqq., une fois endormi, *effusum iacet onustum.* Remarquons que, en accord avec sa théorie sur le *coniectus animae*, Lucrèce localise le processus de désintégration dans les extrémités du corps (*membra, bracchia palpebraeque poplitesque*, IV 951 sqq.).

ad IV 954 sq. D'une façon très lapidaire, Lucrèce nous dit que le sommeil suit la nourriture parce que *quae facit aer, haec eadem cibus, in uenas dum diditur omnis, efficit.* Nous avons déjà mis en lumière les rapports entre la nutrition, la digestion et le sommeil à propos de

---

[88] Boyancé, *o.c.*, 205.

[89] Ce sens de *spirare* s'impose pour les vers IV 987 sqq., *quippe uidebis equos fortis, cum membra iacebunt, / in somnis sudare tamen spirareque semper.*

[90] Voir Waszink *ad* Tert., *De an.*, 8,3.

la phrase *uis animae... partim contrusa magis concessit in altum* (918). La force par laquelle les atomes de l'âme se retirent dans le fonds du corps reste inexpliquée. En vertu de l'emploi du terme *contrusa*, plusieurs commentateurs sont d'avis que les chocs de l'air, mentionnés aux vers 932 sqq. produisent la concentration de l'âme. Cette explication est toutefois peu certaine, car dans le texte on lit seulement que ces chocs produisent le bouleversement des atomes du corps et de l'âme (943 sq.). La pensée de Lucrèce sur les relations entre la nutrition et le sommeil peut également être reconstruite à partir de ses conceptions sur le sang. D'une part, il ressort de ses vers qu'il se range à la théorie de l'αἱμάτωσις, en admettant que les éléments nutritifs se répandent sous forme de sang dans le corps à travers les veines.[91] D'autre part, comme nous l'avons déjà signalé à propos de l'emploi du terme *inrigare* (ὀχετεύειν), il existe pour Lucrèce une connexion très étroite entre l'âme et le sang. A côté du fait déjà mentionné que, pour déclencher la locomotion, l'âme commence par secouer le sang (III 249), il faut également renvoyer dans cet ordre d'idées aux vers III 682 sqq. portant sur une question embryologique: *haud ita conueniebat uti cum corpore et una cum membris (anima) uideatur* in ipso sanguine *cresse.*[92] On a l'impression que selon Lucrèce l'âme réside dans le sang, ou du moins est en contact direct avec le sang,[93] de sorte qu'une perturbation de ce dernier, causée par la digestion et la distribution des éléments nutritifs, entraîne un dérangement de la première.[94] Il reste toutefois une part d'incertitude, puisqu'une théorie cohérente du sang fait défaut dans le *De rerum natura.*

ad IV 956 sqq. On rencontre ici une conception qui est très généralement répandue dans l'antiquité et qui repose sur des faits d'expérience très évidents et de caractère très banal, à savoir que le sommeil vient après la fatigue et après le repas. Les deux phénomènes quotidiens sont mentionnés plus d'une fois dans des textes littéraires[95] et ils se

---

[91] A rapprocher: IV 954 sqq.; I 882–884; II 1118; III 442.

[92] Cf. Heinze *ad loc.* (145): *wieder, wie schon* 442, *eine Spur der Vorstellung von dem nahen Zusammenhang der Seele mit dem Blute.*

[93] De ceux qui racontent *se scire animi naturam sanguinis esse aut etiam uenti* (III 43 sqq.), Lucrèce ne dit *pas* que leurs conceptions sont erronées mais que leur comportement ne correspond pas à leurs paroles.

[94] Une perturbation du même genre se produit *hominem cum uini uis penetrauit acris et in uenas discessit diditus ardor* (III 476 sqq.), passage où l'ivresse est considérée *sub specie mortis.*

[95] Cf. les textes réunis chez Jolles (RE IX 1916, col. 323 sqq.) et Sauer (Roscher I 2, 1886–1890, col. 2846 sqq.) *s.u. Hypnos*, du type μὴ τοὶ μὲν καμάτῳ ἀδηκότες ἠδὲ

trouvent à la base des explications scientifiques du sommeil et des prescriptions médicales contre l'insomnie.[96] D'une façon bien caractéristique des démarches scientifiques de l'antiquité, Lucrèce lui aussi réunit ici l'observation de certains phénomènes visibles et bien connus avec la spéculation théorique qui, dans son cas, dérive de la doctrine épicurienne des atomes et du vide.

III

Quelques conclusions provisoires

Nous espérons tout d'abord qu'à côté de nos études consacrées à la pensée lucrétienne sur l'origine de la vie et sur l'origine du langage,[97] cette analyse de la théorie épicurienne du sommeil confirme la fécondité de la démarche qui consiste à confronter Lucrèce et Épicure avec les sciences anciennes de la vie. C'est selon ces mêmes lignes que nous nous proposons d'étudier d'autres *capita selecta* du *De rerum natura*, en premier lieu la théorie lucrétienne des rêves. Il est extrêmement difficile de distinguer dans ce domaine la part d'Épicure et celle de Lucrèce, puisque les témoignages sur les idées physiologiques d'Épicure sont des plus rares et que Lucrèce lui-même est la source principale pour la connaissance de la physiologie et de la biologie épicuriennes. Les trois exposés de Lucrèce que nous avons étudiés donnent tous l'impression de ce que nous avons appelé ailleurs "un travail de bricolage scientifique". Vis-à-vis, par exemple, des théories d'Hippocrate, d'Aristote ou d'Asclépiade Lucrèce se montre clairement éclectique. Il a l'air d'utiliser pêle-mêle idées, analogies, images et termes empruntés aux sciences physiologiques, psychologiques et médicales antérieures, quand il s'efforce de donner par l'intégration ou par le rejet d'observations et de conceptions plus ou moins communément

καὶ ὕπνῳ (Homère, K 98) et Ἦμος ἐκ δείπνων ὕπνος ἡδὺς ἐπ' ὄσσοις σκίδναται (Eur., *Hec.*, 915).

[96] Cf. Anaxagore, 59 A 103 DK: κατὰ κόπον τῆς σωματικῆς ἐνεργείας γίνεσθαι τὸν ὕπνον, Aristote, *De somno*, 456 b 32: καὶ μετὰ τὰ σιτία μάλιστα τοιοῦτος ὁ ὕπνος· πολλὴ γὰρ ἡ ἀπὸ τῶν σιτίων ἀναθυμίασις· ἔτι δ' ἐκ κόπων ἐνίων, Galien VII 141 K: ὥσπερ δὲ ἐπὶ τοῖς γυμνασίοις ἑτοιμότερόν τε καὶ βαθύτερον ὑπνοῦσιν, οὕτω καὶ τροφὴν προσενεγκάμενοι; et la prescription dans Horace, *Sat.* II 1, 7–9: *uerum nequeo dormire.— ter uncti transnanto Tiberim, somno quibus est opus alto, irriguumque mero sub noctem corpus habento.*

[97] pp. 45–47 de ce volume.

reçues ou connues une base aussi scientifique que possible à ses propres exposés atomistes. Ici, un parallèle avec les aspects littéraires du *De rerum natura* s'impose: ni du point de vue littéraire ni du point de vue scientifique Lucrèce n'a travaillé *in uacuo*; dans les deux domaines il a été influencé par les idées, les traditions et les valeurs dominantes de son temps, voire, il a voulu les intégrer dans sa *noua res* afin d'élever le prestige et l'attrait de la doctrine d'Épicure dans les milieux cultivés. Dans l'exposé sur le sommeil, le travail de synthèse entre la physique épicurienne et les sciences anciennes de la vie ne nous paraît pas entièrement réussi. Le lecteur se heurte à trop d'obscurités et à trop de lacunes pour que la reconstruction de la pensée lucrétienne, telle que nous l'avons présentée ici, soit exempte d'incertitudes et que l'on n'hésite pas entre l'interprétation trop superficielle et l'interprétation trop profonde.

9

DIE TRAUMTHEORIE
(*DRN* IV 962–1036)

Eine neue Tendenz in der heutigen Lukrez- und Epikurforschung könnte man mit dem Motto "Sprengung der isolierenden Betrachtungsweise" zusammenfassen. Die Aufhebung der isolierten Stellung, die Epikur und Lukrez im Rahmen der Altertumswissenschaft bekommen haben, zeigt sich in den Untersuchungen, die den Beziehungen zwischen dem Lehrer, seinen Schülern und der *ganzen* antiken naturwissenschaftlichen, ethischen und literarischen Tradition gewidmet sind. Einige Zitate und bibliographische Verweise dürfen die isolierte Position und die sich hoffentlich durchsetzende Sprengung erläutern.

In den zwanziger Jahren bezeichneten Windelband und Goedeckemeyer in ihrer *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum* die epikureische Gemeinde "als eine Schule, welche sich von aller Berührung mit anderen philosophischen Richtungen fernhielt".[1] Diese immer noch ziemlich verbreitete Meinung wurde gefördert durch Äusserungen des Epikur selbst, der z.B. in einem Brief seinem jungen Schüler Pythokles empfahl aller "paideia" zu entfliehen,[2] und der in mehreren Zeugnissen sich seiner Position als eines Autodidakten rühmte.[3] Auch in späterer Zeit wurde die Haltung der Epikureer gekennzeichnet durch ein stark entwickeltes, nicht von "Koquetterie" entblösstes Bewusstsein, eine exklusive Gemeinde zu bilden.[4] Es ist trotzdem allzu naiv, solche vereinzelte Äusserungen des Lehrers oder seiner Jünger als historische Tatsachen zu betrachten und so die Lukrezinterpretation auf diese Grundlage zu stellen; ist es doch sehr wohl denkbar, dass in einer konkreten didaktischen oder—im allgemeinen—gesellschaftlichen Situation und im Rahmen einer systematischen Lebensphilosophie ein Lehrer oder Schüler jeden Kontakt mit dem antiken Bildungsgut leugnet und abrät, obwohl er—sozusagen—von der antiken "paideia"

[1] 215.
[2] Us. 163; vgl. Pease *ad* Cic. *N.D.* I 26, 72.
[3] Vgl. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford 1928 = New York 1964), 226.
[4] Vgl. Pease *ad* Cic. *N.D.* I 26, 72, II 17, 47; 29, 73–74.

durchtränkt ist und gerade infolge dieser Bildung seine Lehre entwickelt hat. Diese beim ersten Anblick paradoxale Situation könnte man vergleichen mit der Geschichte eines berühmten chinesischen Philosophen, der, nachdem er viele Bücher geschrieben hatte, am Ende seines Lebens zu dem Schluss kam, dass es besser sei zu schweigen. Auch sollte man erwägen, dass Epikur, dessen Lehrgebäude den Anspruch erhob, ganz und gar auf der sinnlichen Evidenz gegründet zu sein, folgerichtig jede Beeinflussung *ab alieno ore* leugnen musste. Ein dritter Grund zum Zweifeln hinsichtlich der angeblich autodidaktischen Stellung Epikurs liegt in der Tatsache, dass schon während seiner Lebenszeit der Lehrer als göttlicher Mensch (θεῖος ἀνήρ) verehrt wurde. Wie Ludwig Bieler in seinem gleichlautenden Buch sagte, ist eines der typischen hagiographischen Merkmale des θεῖος ἀνήρ gerade, dass "er lehrt ohne gelernt zu haben".[5] Vor diesem Hintergrund sollen wir berücksichtigen, dass, wenn Lukrez die Neuheit (*novitas*) der Lehre, die er verkündet, unterstreicht, eine derartige Qualifikation eher eine ideologische und rhetorische Funktion besitzt und nicht mit der faktischen Wahrheit übereinzustimmen braucht.

Selbstverständlich hat man in der Epikurforschung die Abhängigkeit Epikurs von der präsokratischen, atomistischen Tradition immer berücksichtigt, wie z.B. hervorgeht aus der im Jahre 1928 von Cyril Bailey veröffentlichten Monographie mit dem Titel *The Greek Atomists and Epicurus*. Hier drängt sich eine zweite fundamentale Problematik auf, die immer stark hinsichtlich des Dichtertums des Lukrez diskutiert worden ist: war der Schüler orthodox oder heterodox in Bezug auf seinen Lehrer? Die oben erwähnte Monographie Baileys in Verbindung mit dem Axiom der Orthodoxie brachte ein stark präsokratisches Lukrezbild in den grossen Kommentaren Baileys hervor,[6] ohne dass er jedoch Kontakte zwischen dem Epikureismus und der Stoa verneinte.[7] Ein bemerkenswerter Abwesender in den Baileyschen Kommentaren ist z.B. Aristoteles, und der Kommentar zu der ersten Hälfte des fünften Buches des Lukrez legt die Vermutung nahe, dass

---

[5] L. Bieler, Θεῖος Ἀνήρ. *Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, I (Wien 1935), 1.

[6] Das präsokratische Lukrezbild spiegelt sich in der relativ grossen Anzahl moderner Studien ab, die dem Verhältnis zwischen Lukrez und präsokratischen Philosophen gewidmet sind (vgl. A. Dalzell, *A Bibliography of Work on Lucretius*, 1945–1972, CW 67 (1973), 98–99).

[7] Vgl. D. J. Furley, *Lucretius and the Stoics*, BICS 13 (1966), 13–33 und K. Kleves Kritik in *Lucrèce* (Entret. Fond. Hardt 24, Genève 1978), 39–40.

Bailey die Studien des italienischen Gelehrten Ettore Bignone, mit dem Titel *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936) kaum gekannt hat.[8] Mit dem Verweis auf die Studien Bignones aus dem Jahre 1936 haben wir einen Philologen genannt, der zwar zu der Sprengung der obengenannten isolierenden Betrachtung sehr viel beigetragen hat, aber—paradoxalerweise—diese Erschliessung zur gleichen Zeit wieder dadurch verzögerte, dass er sie in eine allzu einseitige Bahn lenkte. In der neuerschienenen Einführung *Epicurus, An Introduction* von J. M. Rist wird das Verdienst Bignones folgendermassen charakterisiert:[9] "Perhaps the greatest credit is due to Bignone, who first realized how much we must emphasize Epicurus' reaction to the thought of Plato and Aristotle. But Bignone misled us for a while because he thought that it was only the early Aristotle, the Aristotle of the dialogues (= *il perduto*), that Epicurus knew". Aus dieser Bewertung stellt sich ein neuer Forschungsbereich heraus, nämlich die Frage nach den Beziehungen zwischen Epikur, Lukrez und *l'Aristotele non perduto.* Auf diesem Gebiete sind bis jetzt nur Teiluntersuchungen durchgeführt worden.[10]

Bei der Erschliessung der Isoliertheit des Lukrez muss noch ein dritter Aspekt berücksichtigt werden: die Interferenz der s.g. Jungepikureer, ich meine hier besonders die Rolle der epikureischen Schulhäupter Zenon und Phaidros, die in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts v.C. den Garten in Athen geleitet haben. Man soll bedenken, dass am Ende des 19. Jahrhunderts die Orthodoxie des Lukrez und der statische Charakter des Epikureismus nicht als selbstverständliches Axiom gehandhabt wurde von Philologen wie Hermann Diels, Rudolf Hirzel[11] und Hermann Usener. Diels z.B. bemerkte in seiner Abhandlung über *elementum*,[12] dass späthellenistische Angriffe auf Epikur die zeitgenössischen Vertreter der Gartenphilosophie, vor allem Zenon und Phaidros, zu einer Änderung ihrer Methode und

[8] Man vergleiche Baileys strikt epikureisierende Einleitung zu den Versen V 235 ff., Bignones *Aristotele perduto* II, 436 ff. und P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 220, Anm. 1.

[9] Cambridge 1971, Preface.

[10] Vgl. z.B. die Studien von Fr. Solmsen in AJPh 62 (1951), 1 ff., 64 (1953), 34 ff., D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton 1967), II: *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, P. H. Schrijvers, *Horror ac Divina Voluptas* (Amsterdam 1970), 139 Anm. 7, et p. 47 sqq. de ce volume.

[11] R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* I (Leipzig 1877), 98–191: Differenzen in der epikureischen Schule.

[12] *Elementum, Eine Vorarbeit zum griech. und latein. Thesaurus* (Leipzig 1899), 11.

einem mehr philologisch-gelehrten Betrieb ihres Unterrichts gezwungen hatte: "man musste dem lerndurstigen Publikum jetzt eine gelehrte Physik bieten". Diels weist auf die polyhistorische Wirksamkeit der Epikureer hin und bemerkt unverfroren, Lukrez hätte, etwa um das Jahr 76, also bald nach Cicero, die Universität Athen besucht.[13] Im Jahre 1932 wurde die Problematik über die Interferenz der s.g. Jungepikureer wieder aufgenommen von W. Lück in seiner Dissertation über die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez.[14] Da der Verfasser grundsätzlich dem Lukrez jede Selbständigkeit absprach und den ganzen Inhalt der einschlägigen Bücher auf zeitgenössische oder etwas ältere Schulgefährten zurückführen wollte[15] (es betrifft hier also eine Variante der Orthodoxie-These), setzte er sich strenger Kritik aus. Die überspitzte These und die überspitzte Kritik, die sie herausforderte, führten dazu, dass in der späteren Forschung das Kind (das heisst: die Frage nach den eventuellen Beziehungen zwischen Lukrez und späthellenistischen Entwicklungen, mit oder ohne Einfluss der Jungepikureer) mit dem Bade ausgeschüttet wurde.[16] Die isolierte Position des Lukrez ist überdies bald darauf wieder betont worden in den mehr psychologisch-biographisch orientierten Studien über den Dichter als den grossen Einsamen. Das Axiom der Orthodoxie wurde noch einmal stark angefochten in einem Aufsatz des amerikanischen Gelehrten Ph. De Lacy, mit dem Titel *Lucretius and the History of Epicureanism*,[17] dessen Schlagwort "History" = "[Entwicklungs]-geschichte, Evolution" einen programmatischen Wert besitzt. Obgleich der Aufsatz nicht selten in der späteren Forschung genannt worden ist, hat man m.E. nicht völlig die Konsequenzen gezogen für eine Erweiterung des Rahmens der Lukrezinterpretation.

Diese allzu kurz zusammengefasste und keine Vollständigkeit beanspruchende Forschungsgeschichte führt also zu den folgenden Fragen: 1. Ist Lukrez als Schüler des Epikur, der seinerseits wiederum durch die atomistische Lehre beeinflusst worden ist, stark präsokratisch in seinem Denken, oder ist er, als hellenistisch-römischer Schriftsteller, abhängig von der Gesamtheit der antiken philosophischen Traditionen? 2. Ist Lukrez ein völlig orthodoxer Schüler Epikurs oder ist er auch beeinflusst worden durch Entwicklungen in der Ideengeschichte, die

[13] *Ibid.*, 12.
[14] Diss. Breslau 1932.
[15] Vgl. z.B. Lück, 33.
[16] Vgl. C. Bailey, Prolegomena, 27.
[17] TAPhA 79 (1948), 12–23.

nach Epikurs Lebenszeit ihren Anfang genommen haben? Sollen wir den berühmten Anfang des 3. Buches: "Dir, o Zier des hellenischen Volkes, dir folg' ich und setze/fest den Fuss in die Spuren, die du in den Boden gedrückt hast" (Übers. Diels) ganz eng-buchstäblich nehmen oder vielmehr freisinnig? Ich möchte noch eine dritte Frage hinzufügen, die gerade für die Traumtheorie des Lukrez wichtig ist. 3. Ist der Epikureismus in erster Linie eine ethisch orientierte Heilslehre oder besass er auch eine markierte wissenschaftliche Signatur und wissenschaftliche Bestrebungen?[18] Die Träume gehören zu den physio-psychologischen und medizinisch-biologischen Themen, deren Anzahl im Lehrgedicht meistens übersehen wird.[19] Dazu kommt hier noch eine weitere Schwierigkeit, nämlich die Tatsache, dass für die Geschichte der epikureischen Physiologie und Biologie Lukrez unsere weitaus bedeutendste Quelle ist. Wenn wir auf diesem letzten Gebiete die Lukrezinterpretation auch nur einigermassen vertiefen wollen, so sind wir automatisch auf die ganze antike, auch nicht-epikureische Literatur angewiesen. In diesem Vortrag werde ich die Traumtheorie des Lukrez konfrontieren mit dem was uns aus weiteren Quellen über die antiken Traumauffassungen bekannt ist. Ich möchte diese breite kulturhistorische Information als ein allgemeines Bildungsgut betrachten ohne zu versuchen, in einzelnen Punkten die Theorien des Lukrez auf eine oder mehrere spezifische Quellen zurückzuführen. Kurz, die Gesamtheit der antiken Traumauffassungen benützen wir als einen Typus oder eine Kontrastfolie. Es wird nicht wundernehmen, dass in Anbetracht der naturwissenschaftlichen Grundlagen des Epikureismus die beiden rein wissenschaftlichen, jede Bemühung der Götter leugnenden Abhandlungen des Aristoteles über die Träume einen Hauptbestandteil der Folie bilden werden.

Von einer beschränkten Anzahl verstreuter Bemerkungen abgesehen ist bei Lukrez an drei Stellen in seinem Lehrgedicht ausführlicher von Träumen die Rede: a. in der zweiten Hälfte des 5. Buches (v.v. 1161 ff.), wo er das Entstehen der *religio* zu erklären versucht;

---

[18] Vgl. O.-R. Bloch, *État présent des recherches sur l'épicurisme grec* in *Actes du VIIIe Congrès Budé* (Paris 1969), 119. In dem Aufsatz über Epikur in *RAC* 5 (1962), 681 ff. werden die wissenschaftlichen Bestrebungen der Epikureer von W. Schmid kaum erwähnt, der *Epicurus ethicus* bekommt alle Aufmerksamkeit. In dem Forschungsbericht über Lukrez, "poet, scientist, evangelist", von E. J. Kenney (Greece and Rome, New Surveys in the Classics 11, Oxford 1977) wird der Wissenschaftler ausser aller Acht gelassen.

[19] Vgl. O.-R. Bloch, *art. cit.*, 128 Anm. 2.

b. im 4. Buch (v.v. 379–468) am Schluss einer epistemologischen Betrachtung über die Zuverlässigkeit der sinnlichen Evidenz, im besonderen der visuellen Wahrnehmung; c. am ausführlichsten in seiner Erklärung der Traumvorgänge am Ende des 4. Buches (962–1036).

Werfen wir zuerst einen kurzen Blick auf die im 5. Buch vorgetragene Erklärung der *religio* und versuchen wir einigermassen, die Interpretation zu verschärfen mittels einer Konfrontation mit anderen Zeugnissen, genommen aus der ganzen einschlägigen antiken Tradition. Der Gedanke liegt m.E. nahe, dass wir die Erläuterungen des Lukrez zunächst genau mit der Darlegung vergleichen, die der epikureische Gewährsmann Velleius bietet im ersten Buch des Dialoges *De natura deorum* Ciceros. Es ist symptomatisch für die isolierte Position der Lukrezforschung, dass in den grossen enzyklopädischen Kommentaren des amerikanischen Philologen Arthur Stanley Pease zu Ciceros *De natura deorum* und *De divinatione* Lukrez nicht selten zitiert wird, während man das von Pease gesammelte Material fast niemals in den Lukrezkommentaren zurückfindet. Auch in der rezenten Monographie von Martine Dulaey über den Traum im Leben und Denken des Kirchenvaters Augustin,[20] die die antike Tradition manchmal berücksichtigt, findet man mehrere fruchtbare Anhaltspunkte. Es sieht gerade so aus, als ob die nicht spezifisch auf Lukrez orientierten Studien, weil sie nicht mit dem Paradigma des Isoliertseins und der Orthodoxie des Dichters behaftet sind, sich heute am meisten der Lukrezinterpretation zuträglich erweisen. Bezüglich der Gestalt der Götter (der *forma*) macht Velleius im Dialog Ciceros einen Unterschied zwischen der natürlichen Information, gegründet auf die Visionen und die Traumgesichte, die der Mensch in wachendem und schlafendem Zustand empfängt (man vergleiche die Lukrezverse V 1169–1170), und der rationalen Einsicht, basiert auf einem Argumentationsvorgang.[21] Diese Gegenüberstellung der *natura* und der *ratio* findet man als Grundlage zurück in den Erläuterungen des Lukrez: einerseits werden die Visionen und Traumgesichte von ihm beschrieben, andererseits fügt der Dichter immer eine rationale Argumentation hinzu, eingeleitet durch die kausalen Konjunktionen *propterea quod*, *quia*, *quod* (2 x). Zum Teil sind diese Argumentationen schon epikureisch gefärbt,

---

[20] M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin* (Études augustiniennes, Paris 1973).

[21] *N.D.* I 18, 46; vgl. D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* (München 1973), 53–56.

d.h. sie gehen aus von epikureischen Prämissen (V 1176, 1180). Der typisch epikureische Beweisgrund im Vers V 1176 wird noch durch einen mehr allgemeinen Gedankengang ergänzt, eingeleitet durch die Worte *et tamen omnino*. Der Dichter ist sich darüber im klaren, dass er über eine der frühesten Perioden der menschlichen Kulturgeschichte redet, als die Menschheit noch nicht über typisch epikureische Lehrsätze informiert war. Das Faktum der natürlichen Information über die Gestalt der Götter wird von Velleius folgendermassen ausgedrückt: *nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum; quae enim forma alia occurrit umquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti*? Die Formulierung ist kennzeichnend für das von Velleius öfter im selben Kontext benützte *argumentum e consensu omnium*:[22] was von der ganzen Menschheit überall und immer gesehen und angenommen worden ist, darf als natürliche Wahrheit gelten. Bei Lukrez findet man m.E. dieses im Altertum weitverbreitete Argumentationsschema zurück in den Anfangsversen V 1161–1167 in einer dramatisierten und konkretisierten Form (*per magnas gentis* ... *toto orbi terrarum, nunc etiam* usw.).[23] Lukrez evoziert die hervorragende Schönheit (1170), wunderbare Grösse und Kraft (1171) dieser Göttererscheinungen und ihre erhobene Stimme (1173). All diese Merkmale sind kennzeichnend für übermenschliche Erscheinungen in antiken Epiphanien und Traumgesichten, wie wir z.B. aus den Studien von Ludwig Deubner über den Tempelschlaf (*De incubatione*)[24] oder aus dem Sammelbericht Pfisters über *Epiphania* in der RE wissen.[25] Auch das typische Erlebniselement des Staunens findet man bei Lukrez in den Epitheta *mirandus* (1171) und *mirus* (1181)[26] ausgedrückt. Es würde uns zuweit führen, hier auf die *religio*-Theorie des Lukrez tiefer einzugehen. Die Monographie von Walther Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*,[27] dessen Beobachtungen noch von Pierre Boyancé in den Fussnoten zu seinem Lukrezbuch verarbeitet worden sind, hat gezeigt, wie stark Lukrez sich auch im Weiteren in einer antiken Darstellungstradition befindet. Diese Abhängigkeit

---

[22] I 17, 44.

[23] Die Verse V 1161–1168, mit Recht von Pease zu Cic. *N.D.* I 16, 43 zitiert, werden nicht von R. Schian berücksichtigt in *Untersuchungen über das argumentum e consensu omnium* (diss. Tübingen 1971).

[24] (Giessen 1899), cap. 1 *de somniis divinis*.

[25] Suppl. 4 (1924), *s.v.* Epiphanie, Abt. 8 typische Schilderungen der E.; vgl. Dulaey, *o.c.*, 198–199.

[26] Vgl. Pfister, *ibid.*, Abt. 9 das Erlebnis, Staunen, Furcht, Freude.

[27] Basel 1959, 164 ff.

stellt sich klar heraus, wenn man seine Erläuterungen konfrontiert mit dem doxographischen Abriss περὶ θεῶν des Sextus Empiricus in seiner Schrift Πρὸς φυσικούς (I 13 ff.).

Wie ich gesagt habe, dürfen die natürlichen Erscheinungen nach der Meinung des Lukrez einen Anspruch auf Wahrheit geltend machen. Die Selbsttäuschungen des Menschen fangen an, wo er diesen Erscheinungen weitere falsche Meinungen hinzufügt. Diese täuschenden Hinzufügungen sind von Lukrez mit den Verben *facere* (V 1187), *tribuere* (1195), *adiungere* (1195) ausgedrückt worden. Mit diesem letzten Punkt sind wir bei dem zweiten Zeugnis des Lukrez über die Träume angekommen, dem epistemologischen Abschnitt im 4. Buch. In den Versen 379 ff. erwähnt der Dichter eine grosse Anzahl Beispiele optischer Täuschung, die das epikureische Axiom der sinnlichen Evidenz scheinbar widerlegen. Am Schluss dieser Beispielreihe bemerkt er, dass an dieser visuellen Täuschung nicht das Sinnesorgan schuld ist, sondern das Denken des Geistes, das wir doch selber hinzutun, das uns erblicken lässt, was das Auge doch gar nicht erblickt hat. Die zweimalige Verwendung des Verbes *addere* in diesem Zusammenhang (IV 465–468) ist genau zu vergleichen mit den im 5. Buch erwähnten Verben *tribuere, adiungere*. Die ganze Reihe dieser Beispiele ist sehr traditionell. Vielleicht stammt sie in dieser Reihenfolge aus der akademischen Skepsis,[28] die das epikureische Axiom der sinnlichen Evidenz (ἐνάργεια), wie übrigens die vergleichbare stoische Annahme einer φαντασία καταληπτική, unter Feuer genommen hat. In den Versen IV 454 ff. kontrastiert Lukrez auf schöne Weise die Traumwelt und die Realität *hic et nunc*[29] mittels einer grossen Anzahl Antithesen. Das Traumerlebnis kann jedoch nicht als solches anerkannt werden, wie Lukrez in den Versen 763–764 des selben Buches sagt, weil während des Schlafes sämtliche Sinne des Körpers gehemmt sind und dadurch nicht den Wahn durch die Wirklichkeit abtun können. Es wäre eine grobe Vereinfachung, wenn man dieses Traumbeispiel nur auf die Skepsis zurückführen wollte ohne die weiteren antiken naturwissenschaftlichen Schultraditionen zu berücksichtigen. In der aristotelischen Abhandlung über die Träume begegnen wir dem folgenden Vergleich (*Insomn.* 461 b 31–462 a 5):[30] ὥσπερ οὖν εἴ τινα λανθάνοι

---

[28] Vgl. Waszink zu Tert. *De an.* 17 (238–239) et p. 167 sqq. de ce volume.

[29] Über die epikureische Epistemologie hinsichtlich der Träume vgl. D.L. X 32, Sext. Emp. *M.* VII 203 und auch *P.* I 104.

[30] Die Stelle wird nur von Pease zitiert in seinem Kommentar zu Cic. *Div.* II 58, 120.

ὑποβαλλόμενος ὁ δάκτυλος τῷ ὀφθαλμῷ..., οὕτω καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις... Dieser Vergleich ist bei Lukrez in zwei parataktisch geordnete Beispiele geteilt (IV 447 ff.), die durch ihre visualisierende Wirkung und poetische Wortwahl die Synthese zwischen Naturwissenschaft und Literatur illustrieren, die der Dichter gerade in seinen Beschreibungen immer wieder zu verwirklichen vermag.

Gehen wir also zum Hauptteil dieses Vortrages über: eine detaillierte kulturhistorisch orientierte Interpretation der eigentlichen Traumtheorie des Lukrez am Ende des 4. Buches. Sie wissen, dass Lukrez am Anfang des I. Buches einige Hauptthemen seines ganzen Lehrgedichts ankündigt in der Form einer kurzen selektiven Zusammenfassung und auch den einzelnen Büchern 3 bis 6 einen derartigen Syllabus vorausschickt. In diesen Zusammenfassungen wird auch der ethisch-pragmatische Endzweck der respektiven Abhandlungen unterstrichen. Der Wert, den der Dichter seiner Erklärung der Träume beilegt, ergibt sich daraus, dass er diese Problematik sowohl in die generelle Zusammenfassung als auch in den gesonderten Syllabus des 4. Buches aufgenommen hat und die ethische Zielsetzung explizit formuliert hat.[31] Aus beiden Zusammenfassungen geht hervor, dass die Traumtheorie eine wichtige Rolle in der Bekämpfung der Todesangst spielt und inhaltlich verbunden ist mit dem im 3. Buch verfochtenen Lehrstück, dass sich im Tode die Seele zusammen mit dem Körper auflöst. In beiden Syllabi wird besonders ein konkretes Traumbild erwähnt, nämlich die Erscheinung der Toten im Schlaf, und wird in diesem Zusammenhang der pragmatische Endzweck der Theorie betont: man bilde sich nicht etwa ein, die Seelen der Toten könnten dem Orcus entfliehen oder es bliebe von uns nach dem Tode noch etwas übrig (IV 37–39). Ich möchte noch darauf hinweisen, dass gerade die Wahl der Erscheinung der Toten in den Zusammenfassungen für das römische Publikum eine grosse Bedeutung gehabt haben wird, weil, wie der römischen Literatur zu entnehmen ist (Scipios Traum im *De re republica* des Cicero, den Träumen in der *Aeneis*), die Erscheinungen der Toten in den römischen Traumerlebnissen viel wichtiger waren als bei den Griechen.[32] Im von Lukrez erwähnten Beispiel des Traumes von Ennius, wo nicht eine Gottheit—wie bei Kallimachos—, sondern die Seele des toten Homer dem altrömischen Dichter erscheint,

[31] I 132–135, IV 33–41.

[32] Vgl. H. R. Steiner, *Der Traum in der Aeneis* (Diss. Bern 1952), 98–99, Dulaey, *o.c.*, 16–18.

vereinigen sich der epikureische und der römische Aspekt der Traumproblematik.

Bis jetzt habe ich die Beziehungen zwischen der lukrezischen Traumtheorie und der epikureischen Psychologie des 3. Buches vom Standpunkt eines Traumobjekts aus betrachtet (nämlich der Erscheinung der Toten). Ich möchte jetzt die Traumleistung auch hinsichtlich des Seelenlebens des Träumenden selbst kurz berücksichtigen. Die im Altertum weit verbreitete Annahme der Weissagungskraft der Träume,—das Dasein einer onirischen Mantik (*divinatio*), das Epikur explizit abgelehnt hat[33]—, setzt eine Vorstellung des Schlafes und eine dualistische Auffassung der Seele voraus, die der epikureischen Psychologie völlig entgegengesetzt ist. Wie z.B. Cicero den dualistischen Standpunkt in seinem Dialoge *De divinatione* (I 30, 63) formuliert: Wenn im Schlafe der Geist vom Körper getrennt ist, erinnert er sich der Vergangenheit, sieht die Gegenwart und die Zukunft; der Körper des Schlafenden liegt zwar da nieder wie derjenige eines Toten, aber der Geist ist kraftvoll und lebt. Dieser Zustand wird noch gesteigert sein nach dem Tode, wenn die Seele den Körper verlassen hat. Im allgemeinen wird im antiken und auch im christlichen Altertum der Schlafvorgang zusammen mit der Traumerfahrung des Menschen als Beweisgrund *per analogiam* benutzt für die ständige Beweglichkeit der Seele und damit für ihre Unsterblichkeit.[34] Vor diesem ideengeschichtlichen Hintergrund nimmt es kaum Wunder, dass Lukrez seiner Traumtheorie im 4. Buch eine kurze Abhandlung über den Schlaf vorausgeschickt hat, wo er die *Sympatheia* zwischen Körper und Seele wieder nachdrücklich betont und die Analogie zwischen dem Schlaf und dem Tode im monistischen Sinne einer beiderseitigen Auflösung anwendet (IV 922–928). Auch am Ende des dritten Buches (920 ff.) benutzt der Dichter als analoges Abbild des Zustandes nach dem Tode den Schlaf, wenn Seele und Leib gleichmässig im Schlummer sich ausruhen (*cum pariter mens et corpus sopita quiescunt*) und . . . persönliche Wünsche uns nie mehr berühren (922). Jedoch muss auch Lukrez im 4. Buch zugeben (758), dass, wenn auch die Glieder im Schlummer sich strecken, die geistige Kraft noch wach bleibt (*mens animi vigilat*). Die drei oben erwähnten Stellen dürften ein Hauptmerkmal der lukrezischen Beweisführung illustrieren, nämlich

---

[33] Us. 395.

[34] Vgl. Dulaey, *o.c.*, 175, Waszink zu Tert. *De an.* 43, 11–12, und meinen Aufsatz *La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil* (pp. 119–145 de ce volume).

die selektive, d.h. die rhetorische Weise worauf er eine—meistens traditionelle—Analogie (ὕπνος κασίγνητος θανατοῖο) mehrmals anwendet ohne die Kohärenz innerhalb des ganzen Lehrgedichts zu berücksichtigen.[35]

Ich möchte noch eine kurze Randbemerkung machen zu der Redewendung *morbo adfectis* im ersten Syllabus (I 133). In der vom italienischen Gelehrten Perelli im Jahre 1969 verfassten Monographie *Lucrezio, il poeta dell' angoscia* werden die grosse Aufmerksamkeit, die Lukrez den Träumen gewidmet hat, und auch mehrere inhaltliche Elemente der lukrezischen Theorie in einer suggestiven Weise auf eine persönliche, pathologische Gemütsart des Dichters zurückgeführt.[36] Hinsichtlich einer solchen Annahme möchte ich Sie hier nur darauf aufmerksam machen, dass sowohl in der religiös orientierten antiken Traumpraxis und in den Traumerklärungen (*divinatio, incubatio*), wie auch in den rein physiologischen und epistemologischen Abhandlungen des Altertums die Träume immer wieder im Zusammenhang mit anderen psychopathologischen Phänomenen diskutiert worden sind (Wahnsinn, Krankheit, Raserei).[37] Diese psychopathologische Akzentuierung ist kulturhistorisch bedingt, ist also eine überpersönliche Gegebenheit. Erscheint der Traum in unserer modernen Mentalität als gerade naturnotwendig, um die Gesundheit und das psychische Äquilibrium des Einzelwesens zu wahren, im antiken Denken ist er vielmehr ein *vitium animi.*[38] Auf jeden Fall besteht vom kulturhistorischen Standpunkt aus kein Grund zur Annahme, dass die Aufmerksamkeit des Lukrez oder "pathologische" Aspekte seiner Theorie auf ein persönliches *vitium animi* des Dichters zurückzuführen sind.[39]

Weil, wie bekannt, der Epikureismus jede Bemühung der Götter mit der Menschheit leugnet, wird von Lukrez in seiner Theorie die im Altertum so wichtige Kategorie der gottgesandten Träume (die ὄνειροι θεόπεμπτοι) nicht berücksichtigt. Es fällt auf, dass er, wie z.B.

---

[35] Über die Anwendung der Analogie bei Lukrez vgl. P. H. Schrijvers, *Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce* p. 183 sqq. de ce volume.

[36] 265–266, 299 ff.

[37] Vgl. z.B. Aristot. *Insomn.* 458 b 26–28 τὸ αὐτὸ ᾧ καὶ ἐγρηγορότες ἐν ταῖς νόσοις ἀπατώμεθα, τοῦτ' αὐτὸ καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ ποιεῖ τὸ πάθος, 460 b 11 τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται . . .

[38] Dieser Unterschied wird mit Recht von Dulaey betont (*o.c.*, 129); charakteristisch für die antike Traumauffassung in dieser Hinsicht sind auch Stellen wie Horat. *A.P.* 7 *aegri somnia*, Quint. VI 2, 30 *animi vitium*, handelnd über die Traumleistung.

[39] Über die Frage der Kohärenz der Verse IV 858–1287 und die angemessene Zusammenlegung der fünf Themen (Nahrung, körperliche Bewegung, Schlaf, Träume, Fortpflanzung) im Rahmen einer antiken Abhandlung über die Seele und die *parva naturalia* vgl. p. 119 sqq. de ce volume.

auch in seiner anti-mythologischen Kulturgeschichte am Ende des 5. Buches, nicht explizit polemisiert. Er übergeht sie, aber vor dem Hintergrund der antiken Auffassungen ist sein Stillschweigen vielsagend genug. Das Schwergewicht seiner Erläuterungen liegt in der Vorstellung der sg. Tagesreste-Träume, veranlasst durch die Erinnerung an was tagsüber vorgefallen ist.[40] Diese zum ersten Mal schon bei Herodot angeführte Theorie bildet die geläufigste antike "natürliche" Erklärung der Träume. Vergleichen wir also die lukrezische Erklärung mit z.B. den Bemerkungen, die Aristoteles über den Tagesreste-Traum macht in seiner Schrift *De divinatione per somnia*:[41] bei Aristoteles werden diese Träume verursacht durch die Bewegung, das Resultat der Sinneswahrnehmungen, die im Sinnesorgan fortdauern, auch wenn das wahrgenommene Objekt schon lange verschwunden ist. Bei Lukrez geht die Erklärung hervor aus dem Lehrstück über die gedanklichen Vorstellungen im allgemeinen, das er in den Versen IV 777 ff. dargeboten hat. Dort, in der Behandlung der Frage, weshalb unser Verstand sofort dasjenige denkt, was zu denken ihm gerade die Lust gekommen ist, wird die wichtige Rolle der Aufmerksamkeit, der Einstellung des Geistes und der Augen für respektive die geistigen und visuellen Wahrnehmungen betont. In diesem letzten Abschnitt finden wir die Ausdrücke (*se*) *contendere*, *animum advertere*, *deditus esse* um diese Einstellung wiederzugeben, und dieselben oder synonyme Worte kehren *passim* in der Traumerklärung wieder (IV 962 ff.). Es ist bemerkenswert, dass, im Gegensatz z.B. zu den Erläuterungen des S. Augustin,[42] Lukrez in diesem Zusammenhang die Rolle des Gedächtnisses gar nicht erwähnt und auch nicht erwähnen kann, weil in seiner Vorstellung das Gedächtnis gerade im Schlafe versagt (IV 765 *praeterea meminisse iacet languetque sopore*) und dadurch der Mensch die Erscheinungen der Toten nicht als Wahnbilder zu erkennen vermag. Auch bei Aristoteles wird in demselben Zusammenhang nichts über die Funktion des Gedächtnisses mitgeteilt, vermutlich aus einem vergleichbaren Grunde, nämlich dass das Bewusstsein des Zeitverlaufs zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart in der Traumerfahrung aufgehoben ist und damit auch die Funktion des Gedächtnisses.[43]

---

[40] Vgl das von Pease gesammelte Textmaterial in seinem Kommentar zu Cic. *Div.* I 22, 45 und Dulaey, *o.c.*, 99.

[41] 463 a 23 ὥσπερ γὰρ μέλλοντες πράττειν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες ἢ πεπραχότες πολλάκις εὐθυονειρίᾳ ταύταις σύνεσμεν καὶ πράττομεν· αἴτιον δ' ὅτι προωδοποιημένη τυγχάνει ἡ κίνησις ἀπὸ τῶν μεθ' ἡμέραν ἀρχῶν.

[42] Vgl. Dulaey, *o.c.*, 100.

[43] Vgl. *Mem.* 449 b 24 ff., 450 a 10 ff., *Somn. Vig.* 455 a 33 ff. (contra H. Wijsen-

Bei den konkreten, nach Lukrez immer wiederkehrenden, Beispielen dieser Tagesreste-Träume[44] erwähnt der Dichter auch ein persönliches Erlebnis (969–970): "Mein Traum aber betrifft dies Werk: die Natur zu erforschen und, was ich fand, zu beschreiben in Dichtungen heimischer Sprache", ein Zeugnis dessen Wert als Ego-dokument ich nicht bestreiten werde. Ich möchte jedoch noch auf einen anderen Aspekt der Funktion dieses Verses aufmerksam machen. Dichterträume als literarischen Ausdruck der Dichterweihe trifft man nicht selten in der antiken Literatur an (z.B. die Erscheinung der Musen oder Apollons bei Hesiod, Kallimachos, Properz, oder die schon erwähnte Erscheinung des Homer bei Ennius). Ich neige dazu, anzunehmen, dass der Lukrezvers IV 969 und die Ennius-Stelle im ersten Buch (124–125) eine bewusste Fernverbindung bilden auf Grund einer allgemeinen Charakteristik unseres Lehrgedichts: alle Phänomene, die irgendwo in *De rerum natura* als sekundäre Exempla im Dienst einer anderen Beweisführung angewendet worden sind, werden selbst zu gelegener Zeit primäre Objekte einer selbständigen Auseinandersetzung. Kurz, die Illustrationen werden selbst immer wieder zu Illustranda. So bildet das Lehrgedicht einen geschlossenen Kreis. Auch die Träume sind schon dreimal im Laufe des 4. Buches erwähnt worden im Kontext der Beweglichkeit der Bilder, des Vorhandenseins der *simulacra*, und der gedanklichen Vorstellungen und Phantasien (IV 768–776, 780–801, 818–822): nun sind sie an der Reihe, ein selbständiges Explicandum zu bilden. Die Erwähnung seines eigenen Dichtertraumes im Rahmen der Tagesreste-Theorie gibt einen impliziten Kommentar zum Ennius-Beispiel, den wir am besten mit den Worten Ciceros aus dem *De re publica* (VI 10, 10) erläutern können: *de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui.*

Die vorgeschlagene Erklärung der Träume als veranlasst durch die fortdauernde Einstellung und Aufmerksamkeit des Geistes am Tage wird dann von Lukrez unterstützt mittels einer Verweisung auf die für jedermann wahrnehmbaren Sinnestäuschungen, die die Theaterbesucher noch viele Tage nach dem Ende des Schauspiels empfinden (IV 973–983). Abgesehen vom Wert dieser Stelle als Zeugnis des leidenschaftlichen Interesses der Römer für das Theaterwesen, geben diese Verse Anlass zu den folgenden Bemerkungen. In diesem Passus wird das Theaterwesen zum vierten Mal von dem Dichter als

---

beek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam 1976, 175).

[44] Vgl. die Beispielreihe in Dulaey, *o.c.*, 99.

Illustration in irgendeiner Abhandlung des 4. Buches[45] angewendet. Es bildet ein kleines aber passendes Leitmotiv in dem Buch, das von der Wahrnehmung handelt. Zweitens, wie in der Erklärung der gedanklichen Vorstellungen im allgemeinen, werden die geistige und die visuelle Wahrnehmung in einem Analogieverhältnis dargestellt.[46] Drittens, die Veranschaulichung der Fortdauer des Perzeptionseffekts findet man zurück in der aristotelischen Schrift *De insomniis* (459 a 26), wo es heisst: die durch die Wahrnehmungen entstandene Empfindung besteht nicht allein in den Sinnesorganen, wenn die Wahrnehmungen aktuell sind, sondern auch wenn sie vorbei sind; diese Fortdauer ergibt sich, wenn wir ständig etwas wahrgenommen haben.[47] Aristoteles erwähnt darauf vier konkrete, parataktisch geordnete Beispiele: dieser Perzeptionseffekt tritt ein, so bald man lange Zeit ins Sonnenlicht geschaut, eine Farbe oder eine Bewegung gesehen, oder einen lauten Ton gehört hat.[48] Vergleichen wir den aristotelischen Passus mit den betreffenden Versen des Lukrez, dann stellt sich heraus, dass der Dichter die 4 Beispiele in ein einziges Tableau integriert hat: Lichtglanz und Farbe mittels der Worte *varios splendere decores* (IV 983), Bewegung (980), Musikton (981), abermals ein schönes Beispiel der Synthese zwischen Naturwissenschaft und Literatur.

In den Versen IV 984–986 wiederholt Lukrez noch einmal die These über die wichtige Rolle der Aufmerksamkeit des Geistes im Traumvorgang. Er erweitert jedoch die Schlussfolgerung mit einem neuen Demonstrandum, weil er erwähnt, dass nicht allein die Menschen aber auch die Tiere diesem "natürlichen" Prozess unterworfen sind. Der Endzweck dieses neuen Abschnitts über die Träume der Tiere könnten wir vielleicht am besten in den Worten des Aristoteles zusammenfassen, der in seiner Schrift *De divinatione per somnia* sagt (463 b 12): ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὀνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν.[49] Dieser Abschnitt

---

[45] IV 74–83, 768–772, 788–793.

[46] Hinsichtlich der für die antike Psychologie so wichtigen Analogie zwischen Augen und Geist vgl. auch meinen Aufsatz über die Analogie bei Lukrez p. 204 sqq. de ce volume.

[47] τὸ γενόμενον ὑπ' αὐτῶν πάθος οὐ μόνον ἐνυπάρχει ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν . . . 459 b 7 φανερὸν δ' ὅταν συνεχῶς αἰσθανώμεθά τι· μεταφερόντων γὰρ τὴν αἴσθησιν ἀκολουθεῖ τὸ πάθος.

[48] 459 b 12 ff.

[49] Diese Verneinung wird explizit ausgedrückt von Petron in seinem bekannten epikureisierenden Gedicht (30) über die Träume: *somnia quae mentes ludunt volitantibus umbris non delubra deum nec ab aethere numina mittant sed sibi quisque facit.*

ist eine der zahlreichen Schilderungen des Tierlebens in unserem Lehrgedicht. Ich möchte zwar der biographischen und psychologisierenden Lukrezforschung nicht abstreiten, dass der Dichter ein Tierfreund gewesen sei, aber primär findet das Vorhandensein derartiger Tierschilderungen seine Erklärung in der Tatsache, dass innerhalb der epikureischen Philosophie Tiere als *specula naturae* gelten dürfen: das Tierische bildet einen Spiegel des Naturbedingten.[50] In den biologischen Schriften des Aristoteles werden auch einige Fälle erwähnt, in welchen Tiere träumen (*HA* 536 b 27). Es ist kennzeichnend für die Buchgelehrsamkeit des Plinius des Älteren, dass er den aristotelischen Passus ganz wörtlich übersetzt hat.[51] Der von W. Kroll einmal geäusserte Vorwurf der mangelnden direkten Observation bei den Römern[52] trifft auf diesem ornithologischen Punkt für Lukrez nicht zu (cf. IV 1007–1010). Von einem epistemologischen Standpunkt aus gesehen bilden die Traumerfahrungen des individuellen Menschen und der Tiere ein unsichtbares Phänomen (ein ἄδηλον), dessen Existenz durch die sinnliche Evidenz unterstützt werden muss. Diesem erkenntnistheoretischen Grundsatz gemäss wird in den Tierschilderungen dem hypothetischen Trauminhalt immer die Beschreibung der sichtbaren Symptome vorausgeschickt. Auch in dem nächsten Abschnitt über die durch die Emotionen veranlassten Träume der Menschen (IV 1011 ff.) wechseln Symptombeschreibung und Erwähnung des Trauminhalts einander ab. Diese in biologischen und medizinischen Schriften vorkommende Darlegung der Reaktionen des Menschen während des Schlafes oder sofort beim Erwachen findet man in der epischen Tradition zurück, in der das typologische Motiv völlig wegen seines pathetischen Effekts ausgenutzt wurde, z.B. von Vergil, Lukan und Statius.[53]

Die Träume der Tiere und der Menschen, dargestellt in den Versen 987 ff., möchten wir—der spätantiken Klassifikation des Artemidoros,

---

[50] Vgl. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik* (Amsterdam 1977), 194 ff.

[51] *Hist. anim.* 536 b 27 ἔτι δ' ἐνυπνιάζειν φαίνονται οὐ μόνον ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ ἵπποι καὶ κύνες καὶ βόες, ἔτι δὲ πρόβατα καὶ αἶγες καὶ πᾶν τὸ τῶν ζῳοτόκων καὶ τετραπόδων γένος· δηλοῦσι δ' οἱ κύνες τῷ ὑλαγμῷ. περὶ δὲ τῶν ᾠοτοκούντων τοῦτο μὲν ἄδηλον ὅτι δὲ καθεύδουσι, φανερόν. Plinius, *H.N.* X 98, 212 *Praeter hominem somniare equos, canes, boves, pecora, capras, palam est. Ob hoc creditur et in omnibus quae animal pariant. de his quae ova gignunt incertum est, sed dormire ea certum.*

[52] *Studien zum Verständnis der römischen Literatur* (Stuttgart 1924 = Darmstadt 1973), 280 ff.

[53] Hippocr. *Int.* (VII 284–286 L), Aristot. *Insomn.* 460 b 15, Verg. *Aen.* VII 160, Lucan. VII 764 ff., Stat. *Theb.* II 125, IX 599.

Verfassers eines sehr ausführlichen Traumbuches, gemäss[54]—in die "psychischen" Träume einreihen, welche durch Angst oder Hoffnung hervorgerufen worden sind. Die Traumbilder der Rennpferde und Jagdhunde bilden hoffnungsvolle Wunschträume (IV 987–996), während die Haushunde und die Vögel einem Angsttraum unterliegen (997–1010). Die letzten zwei Beispiele bilden einen gleitenden Übergang zu den menschlichen Träumen, die selber auch grösstenteils Angstvorstellungen sind. In dem oben erwähnten epikureisierenden Traumgedicht Petrons sind es auch diese zwei Gemütsarten, Hoffnung und Furcht, die der Beispielreihe des Textes zugrunde liegen.[55] Im Lukreztext konstatiert man nochmals die—der epikureischen Ethik gemäss—grundsätzlich bestehende Übereinstimmung zwischen menschlichen und tierischen Temperamenten.[56] Die amplifizierten Beschreibungen der emotionellen Träume der Tiere und der Menschen könnten wir vielleicht verbinden mit der Bemerkung, die Aristoteles in seiner Schrift *De insomniis* (460 b 1 ff.) macht, nämlich dass gerade im Fall eines leidenschaftlichen Gemutszustandes die Selbsttäuschung um so leichter eintritt. Als Beispiele erwähnt Aristoteles den Feigling in seiner Angst und den Verliebten in seinem Verlangen.[57] Die in den Versen 1011 ff. dargestellten Träume sind m.E. nicht nur die Leistungen der reproduktiven Einbildungskraft, veranlasst durch reale Vorgänge am Tag, sondern die im Traumleben sich fortsetzenden Wahnbilder der kreativen Phantasie, die unter der Anregung gewaltiger Leidenschaften (*magnis motibus* 1011) am Tage hervorgerufen worden sind. Demnach brauchen wir nicht mit Bailey die Träume derjenigen, die schreien "alsob grausiger Löwen und Panther Gebiss sie zerfleischte" (1016), nur als Tagesreste eines Gladiators zu betrachten;[58] sie gleichen vielmehr auch den Phantasievorstellungen, zumindest der bangen Theaterbesucher.

Was Vers 1013 betrifft, die Interpretation des Kommentators Bailey

---

[54] Artemid. *Onirocr.* I 1 (4, 8–9 Pack) τῶν δ' αὖ ψυχικῶν ἃ μὲν διὰ φόβον ἃ δὲ δι' ἐλπίδα.

[55] Ebenso in den Beispielen der *insomnia* bei Macrob. *in somn. Scip.* I 3, 4.

[56] Dierauer, *o.c.*, 197 und Anm. 17.

[57] Ich möchte darauf hinweisen, dass das berühmte Bild der Kinder, die in dunkler Nacht zitternd und bebend sich graulen vor dem was sie befürchten (z.B. *Drn.* II 55–58), bei Aristoteles in seiner Schrift *Div. somn.* zurückgefunden wird (462 a 12): ἐνίοις γὰρ τῶν νεωτέρων καὶ πάμπαν διαβλέπουσιν, ἐὰν ᾖ σκότος, φαίνεται εἴδωλα πολλὰ κινούμενα, ὥστ' ἐγκαλύπτεσθαι πολλάκις φοβουμένους.

[58] Vgl. Bailey *ad* IV 1016: "He is thinking of gladiators fighting lions and panthers in the games rather than of 'big-game hunters'".

ist mir nicht recht verständlich.[59] Kulturhistorisch spielt der Königstraum eine wichtige Rolle auch in der antiken Traumpraxis, erstmals im zweiten Buch der Ilias Homers mit dem Beispiel Agamemnons.[60] Auch kann man hier die Bemerkungen und die Beispiele heranziehen, die Cicero in seinem *De divinatione* oder der angelsächsische Gelehrte Dodds herbeigeführt haben.[61] Im kulturhistorischen Rahmen sollte uns die Anwesenheit der Könige im Vers 1013 nicht überraschen. M.E. findet man in diesem Abschnitt über die emotionellen Träume die Antithese zwischen Hoffnung und Furcht wieder zurück in der Opposition *expugnant-capiuntur*: die Könige träumen, dass sie erobern und selber festgenommen werden.

In den Versen 1018–1019 erwähnt Lukrez den seelischen Tagesreste-Traum, der durch das schlechte Gewissen veranlasst worden ist. Dieser Traum wird öfters im dritten und fünften Buch genannt und beschrieben.[62] In seiner rezenten Abhandlung über das Gewissen im RAC hat H. Chadwick darauf hingewiesen, dass bei Epikur als einzigem hellenistischen Philosophen das psychologische Phänomen des schlechten Gewissens einen bedeutsamen Bestandteil seiner ethischen Beweisführung bildet.[63] Wer die religiöse Sanktion gegen das Verbrechen (die *ira deum*) beseitigt und überhaupt die Objektivität sittlicher Urteile in Frage stellt, ist gezwungen, eine alternative Grundlage der Sittlichkeit zu suchen, die im Falle Epikurs in der Angst vor der Bestrafung und, damit verbunden, in den Gewissensbissen gefunden wird. Das schlechte Gewissen ist im allgemeinen eine unerwünschte Quelle seelischer Unruhe und ausserdem ist, wie Lukrez immer betont, der Verbrecher in der Gefahr, sich im Schlafe unter den Einfluss seiner Alpträume zu verräten. Dieses Phänomen des Gewissenstraumes findet man auch mehrmals erwähnt in der antiken Historiographie (z.B. in Sallusts Catilina-Porträt und in dem Alptraum des Königs Philippus bei Polybius)[64] und selbstverständlich in der epischen und rhetorischen

---

[59] Bailey *ad* IV 1013: "*reges* acc. 'they storm kings', *hominum mentes* being still the subject. . . . But to take *reges* as nom. would limit the idea unnaturally for a Roman, who would naturally think of *induperatores*, as in 967, and not of 'kings'".

[60] Vgl. Macrob. *in Somn. Scip.* I 3, 15.

[61] Cic. *Div.* II 66, 135–136, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley-Los Angeles 1951), 109, id., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief* (Oxford 1973), 183: "As Cicero pointed out, much of it consisted of anecdotes attached to famous names—Simonides, Alexander the Great, Hannibal, and the like—which were culled from the pages of historians and biographers".

[62] III 825-827, V 1158–1160.

[63] *RAC* 79 (1978), 1052–1055.

[64] Vgl. Vretska zu Sall. *Catil.* 15, 4 *neque vigiliis neque quietibus sedari poterat*, Polyb.

Tradition der Römer (Cicero, Didos Alptraum im 4. Buch der *Aeneis*, Cäsars Traum im 7. Buch der *Pharsalia* Lucans, die Träume der Medea bei Valerius Flaccus).[65] Es ist erwähnenswert, dass in der römischen, epischen und rhetorischen Tradition, wie auch bei Polybius, dieser psychologische Vorgang auch auf eine mythologische Ebene mittels eines Vergleichs mit Orestes oder eines Hinweises auf die Furien oder Erynien transponiert wird.[66] Dieselbe Transponierung—aber dann in umgekehrter Richtung—, kehrt m.E. bei Lukrez in seiner berühmten allegorisierenden Erklärung der mythologischen Bestrafungen und Schrecken der Unterwelt zurück. In den Versen 1011 ff. des 3. Buches erwähnt Lukrez den Cerberus, die Furien, den Tartarus: "all dies gibt es ja nicht", es sind Angstvorstellungen des schuldigen Gewissens, wie der Dichter sagt. Die Reihe dieser Vorstellungen (Kerker, Sturz von den Felsen, Henker und Geisel) ist, wie E. J. Kenney in seinem neuen Kommentar bemerkt, der Praxis des römischen Gefängnis-und Bestrafungswesens entlehnt worden,[67] aber in dem Ausdruck "die Peitsche des Gewissens" (*flagellum*) könnten wir vielleicht im lukrezischen und im römischen Sprachbewusstsein im allgemeinen einen Rest der mythologischen Vorstellung der Erynien heraushören.[68]

In den Beschreibungen derjenigen Träume, die ich, dem spätantiken Traumbuch des Artemidor folgend, die "psychischen" oder "seelischen" Träume genannt habe, ist die Amplifikation ein auffallendes Merkmal.[69] An diesem Punkt muss ich noch einmal Stellung nehmen gegen das modern-psychologisierende Lukrezbuch des Italieners Perelli, der diese Amplifikationen doch auch auf etwas Individuell-Pathologisches in der Persönlichkeit des Dichters zurückzuführen scheint.[70] Ich möchte darauf hinweisen, dass das Phänomen der Vergrösserung und der Transformation in der Traumerfahrung allgemein anerkannt war in der antiken Traumtheorie. Gerade für die Amplifikation, die im Traumerlebnis stattfindet, gibt Aristoteles die folgende

---

XVIII 15, XXIII 10 (mit Walbank). Die Worte Sallusts sind vergleichbar mit der Redensart des Polybius καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν (vgl. auch Plut. *Mor.* 100 b) und zielen m.E. nicht auf die Schlaflosigkeit, sondern auf die Gewissensträume.

[65] Für Cicero vgl. P. W. Schönlein, *Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern*, RhM 112 (1969), 299 ff., für die epische Tradition M. Weidhorn, *The Anxiety Dream in Literature from Homer to Milton*, Stud. in Philol. 64 (1967), 75–77.

[66] Für die Verbindung zwischen den Furien und dem Gewissen, Chadwick, *art. cit.* 1038–1039, M. Class, *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie* (Hildesheim 1964), 57 ff.

[67] Kenney *ad* III 1014–1017.

[68] III 1019–1020 *at mens sibi conscia facti praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis*; Sen. *Ep.* 97, 15 (= Us 531) *hic consentiamus mala facinora conscientia flagellari.*

[69] 1016 *et quasi pantherae* usw., 1020–1021, 1025, 1036 *fluminis ingentis fluctus.*

[70] Perelli, *o.c.*, 303 ff., 342.

Erklärung: bestimmte sinnliche und geistige Stimuli werden am Tage durch andere Erfahrungen—sozusagen—übertönt, aber im Schlafe gibt es eine Überkonzentration und eine damit verbundene Verstärkung der psychischen Reaktion auf einen bestimmten Stimulus.[71] Aristoteles erwähnt in diesem Zusammenhang die folgenden Beispiele: bei einem geringen Schall in den Ohren träumt der Schlafende von Donner und Blitz, bei etwas Phlegma auf den Lippen träumt er von Honig, und eine geringe Erwärmung veranlasst den Schlafenden zu träumen, dass er durch Feuer geht.[72] Wir besitzen noch ein zweites, ziemlich unbekanntes Zeugnis der spätantiken, ja selbst vielleicht epikureischen Traumtheorie, wo das Phänomen der Vergrösserung unterstrichen und erklärt wird. Im 36. Kapitel seiner Biographie des Brutus erzählt Plutarch, dass Brutus am Vorabend der entscheidenden Schlacht eine Erscheinung seines Dämons gesehen hätte. Brutus hat diesen Vorfall seinem epikureischen Freund Cassius mitgeteilt und um ihn zu beruhigen gibt Cassius eine rationalistische epikureische Erklärung derartiger psychischer Phänomene. Im allgemeinen weist Cassius darauf hin, dass die Wahrnehmung etwas Flexibeles und Betrügerisches ist und die Denkfähigkeit allzu schnell die Wahrnehmung in jede beliebige Form verwandelt, ausgehend von einer nicht-existierenden Sache. Er zieht als Vergleich die Verwandlungen im Traumerlebnis herbei, die das Vorstellungsvermögen bewirkt, weil es anregungsvolle Bilder schon beim *geringsten* konkreten Anlass hervorruft.[73] Die Einbildungskraft des Menschen ist nämlich in ständiger Bewegung (soweit die Erklärung des Epikureers Cassius).

In der Abhandlung des Lukrez findet man in den Versen 1024 ff. zum Schluss m.E. noch eine neue Traumkategorie: der im Schlaf Durstige träumt, dass er an lieblicher Quelle oder am Strom sitzt und das Wasser schier ganz mit dem Schlund erschöpft; diejenige, die sich durch die Verdauung beschwert fühlen, träumen vom Stuhlgang, die Jünglinge, deren Samen sich einstellt, träumen von allerlei Körpern und dem Liebesakt. Ich glaube, dass Lukrez in diesem Abschnitt den Rahmen seiner Tagesreste-Theorie einigermassen gesprengt hat. Wir können noch im Falle der Liebesträume und der durch sie veranlassten Pollution annehmen, dass die Adoleszenten am Tage über nichts an-

[71] *Insomn.* 460 b 28 ff.

[72] *Div. somn.* 463 a 10 ff.

[73] Brut. 36 δηλοῦσι δὲ αἱ κατὰ τοὺς ὕπνους τροπαὶ τῶν ὀνείρων, ἃς τρέπεται τὸ φανταστικὸν ἐξ ἀρχῆς βραχείας παντοδατὰ καὶ πάθη καὶ εἴδωλα γινόμενον. κινεῖσθαι δ' ἀεὶ πέφυκε.

deres denken oder reden, sodass es nicht überraschen wird, dass im Schlafe die Bilder von allerlei Körpern nahetreten. Vielleicht könnten wir noch voraussetzen, dass der im Schlaf Durstige auch durstig eingeschlafen ist, wie z.B. Augustin suggeriert in seiner Erklärung: *si forte esurientes sitientesque dormierunt.*[74] Auf die Träume des Beschwerten trifft m.E. die Tagesreste-Theorie nicht zu. Es ist wahrscheinlich, dass in diesem letzten Abschnitt Lukrez einer medizinischen Tradition gefolgt ist, in der genau dieselben Beispiele physiologischer Träume öfter erwähnt werden.[75] Diese Kategorie ist zweifelsohne sehr angemessen im Rahmen des Endzwecks der lukrezischen Abhandlung, nämlich dass die Träume natürliche und nicht übernatürliche Phänomene darstellen, aber sprengt einigermassen die Haupttheorie. Auch die vergleichbaren Beispiele des Lukrez basieren schliesslich auf dem humoralpathologischen Prinzip des Mangels (ἐνδεία) und der Fülle (πλεονεξία). Es fällt auf, dass Lukrez eigentlich auch keine Erklärung dieser psychosomatischen Vorgänge bietet. Vielleicht können wir eine Ergänzung hypothetisch rekonstruieren mittels der antiken Tradition auf diesem Gebiet: Galen sagt uns, dass gegebenenfalls eine Art Homologierung zwischen dem Zustand des Körpers und den Wahnvorstellung des Geistes eintritt.[76] In den als epikureisch presentierten Erläuterungen des Cassius in der oben erwähnten Plutarch-Stelle findet man einen ähnlichen Erklärungsversuch. Cassius weist darauf hin, dass wenn der Körper durch Entbehrungen gequält wird, auch das Vorstellungsvermögen naturnotwendig (φύσει) in Erregung gerät und pervertiert wird.[77] Da die "*Sympatheia*" zwischen Körper und Seele gerade bei Lukrez im 3. Buch eine so wichtige Rolle spielt, können wir annehmen, dass der Dichter vielleicht unserer hypothetischen Ergänzung zustimmen würde.

---

[74] Vgl. Dulaey, *o.c.*, 101; es gibt eine Verwirrung in den Listen zusammengestellt von Dulaey (99, 102): in den Beispielreihen der Tagesreste-Träume und der medizinischen Tradition werden die Verse IV 1024 ff. gar nicht erwähnt, IV 1097 (Traum des Durstigen) der medizinischen zugerechnet, Macrob. I 3, 4 in beide Traditionen eingereiht.

[75] Hippocr. *Vict.* VI 660 L., Artemid. *Onirocr.* I 1, 3, 19–21 (Pack), Galenus *Dign.* VI 834–835 K.

[76] Galenus *Dign.* VI 834 K. οὕτω δὲ καὶ ἡ τοῦ πίνειν φαντασία χωρὶς τοῦ πίμπλασθαι διψῶσι πάνυ συμβαίνει, καθάπερ καὶ τοῦ ἐσθίειν ἀπλήστως τοῖς πεινῶσι, τοῦ δὲ ἀφροδισιάζειν τοῖς σπέρματος πλήρεσιν ... ὁμοιουμένων ἀεὶ τῶν φαντασμάτων τῆς ψυχῆς ταῖς τοῦ σώματος διαθέσεσιν (vgl. auch Artemid. *Onirocr.* I 1 (3, 16 ff. Pack) τὰ ποιὰ τῶν παθῶν προσανατρέχειν πέφυκε καὶ προσανατάσσειν ἑαυτὰ τῇ ψυχῇ ...).

[77] *Brut.* 36 σοὶ δὲ καὶ τὸ σῶμα ταλαιπωρούμενον φύσει τὴν διάνοιαν αἰωρεῖ καὶ παρατρέπει.

Fassen wir am Ende dieses Vortrages kurz die allgemeinen Ergebnisse unserer Leseproben zusammen. Um die lukrezische Traumtheorie zu kennzeichnen, möchte ich einen nicht pejorativ gemeinten Ausdruck wiederholen, den ich auch in meinem Aufsatz über die Erklärung des Schlafes bei Lukrez vorgeschlagen habe:[78] die Theorie bietet sich dar als eine Art wissenschaftlicher "Bric-à-brac", oder Zusammenflickerei heterogener Elemente. Die Erläuterungen sind über mehrere Stellen in *De rerum natura* verteilt; die Traumerlebnisse sind gar nicht erschöpfend behandelt worden. Offenbar hat der Dichter keiner Vollständigkeit nachgestrebt, wie sich herausgestellt hat aus dem ergänzenden Erklärungsversuch hinsichtlich der "physiologischen" Träume. Die Funktion des Gedächtnisses in den Tagesreste-Träumen ebenso wie das Verhältnis zwischen reproduktiver und kreativer Einbildungskraft bleiben im dunkeln. Auch haben wir eine inkohärente Anwendung der Analogie zwischen Schlaf und Tod konstatiert. Der pragmatisch-ethische Endzweck der epikureischen Naturphilosophie bedingt die Wahl und die Behandlung der Fragestellungen. In diesem Sinne zeigt sich der Dichter ein Eklektiker. Er ist es auch in einem zweiten Sinne: in der Darstellung seiner Themen erweckt Lukrez den Eindruck, ungehemmt durch Orthodoxie-Skrupels oder Geringschätzung der "paideia", Ideen, Analogien und Beispiele anzuwenden, die dem antiken wissenschaftlichen Bildungsgut entlehnt sind. Es handelt sich um eine Art Verwissenschaftlichung der epikureischen Lehre, eine Tendenz, die ich vorläufig mit der polyhistorischen Wirksamkeit der Jungepikureer verbinden möchte. In diesem letzten Punkt ist eine gewisse Zurückhaltung nicht unangebracht, weil gerade die Stellung des Lukrez innerhalb der späthellenistischen philosophischen und fachwissenschaftlichen Entwicklungen genauer erforscht werden müsste, z.B. die Verhältnisse zwischen den lukrezischen Beweisführungen und der Geschichte der Dialektik, zwischen Epikur, Lukrez und l'*Aristotele non perduto*, und auch die eventuellen Kontakte zwischen Lukrez, den medizinischen Schulen, und im besonderen dem epikureischen Arzt Asklepiades von Bithynien, der in Rom in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. v.C. lebte und im 19. Jahrh. unverfroren als Lehrer des Lukrez bezeichnet wurde. Im Zusammenhang mit der weiteren Erforschung des späthellenistischen Charakters des Lehrgedichts *De rerum natura* drängen sich noch zahlreiche Wunschträume auf, deren Verwirklichung noch viele philologische Tagesreste braucht.

---

[78] Pp. 144–145 de ce volume.

10

LUCRÈCE ET LES SCEPTIQUES
(*DRN* IV 387–461)

Dans le développement de la littérature latine la paraphrase a évidemment joué un très grand rôle. Comme celle-ci a fait partie du système des *progymnasmata*, presque tous les auteurs latins—à partir du Ier siècle av. J.-C.—ont pratiqué dans leur jeunesse cet exercice scolaire et rhétorique. En outre, la paraphrase désignée par le terme global d'*interpretatio*[1] a renfermé aussi bien la traduction littérale que l'adaptation plus libre d'un autre texte et se trouve donc au centre de l'*imitatio* des modèles grecs cultivée par les auteurs romains. Parfois nous sommes capables de comparer directement le modèle grec et sa paraphrase plus ou moins libre (par ex. les épopées bibliques latines, certains traités scientifiques romains, certaines parties de Tite-Live vis-à-vis de Polybe ou—ce qui est plus à propos—la traduction/adaptation de Thucydide présentée par Lucrèce comme pièce finale de son poème: "La peste d'Athènes"). Dans tous ces cas-là, on peut observer les différentes manières dont les paraphraseurs romains ont manipulé leur modèle. Les agencements que la source grecque a subis, se situent sur les différents niveaux du texte, que l'on peut classer d'après les catégories bien connues de l'*inventio* (la matière), la *dispositio* (l'ordre) et l'*elocutio* (le style).[2]

Sur le niveau de l'*inventio*, on rencontre des abréviations, des omissions, des additions (parfois des romanisations) et des contaminations qui se présentent par rapport aux modèles grecs. Dans l'ordre des idées, on a parfois affaire à des transpositions, de sorte que l'ordre systématique de l'original a été changé pour des raisons rhétoriques ou esthétiques, et en ce qui concerne le style ou le vocabulaire en général, on trouve des périphrases, des embellissements, des cas

---

[1] Cf. pour l'histoire du terme, M. Fuhrmann, *Interpretatio, Notizen zur Wortgeschichte*, dans *Sympotica Franz Wieacker*, Göttingen, 1970, 88, P. H. Schrijvers, *Interpréter Lucain par Lucain* (*La Pharsale I 1–8, II 234–325*), dans *Mnem.*, 42, 1989, 62–63.

[2] Pour la théorie et la pratique anciennes de la paraphrase, voir M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, dans *ARCA, Class. and Mediev. Texts, Papers, Monogr.*, 16, Liverpool, 1985.

d'amplification pathétique et synonymique, des traductions doubles etc. Bref, il s'agit des paraphrases rhétoriques qui ont été adaptées aux exigences et aux attentes du nouveau public romain.

Il va de soi que grâce à la disponibilité du texte-source les épopées bibliques latines prêtent plus facilement à l'analyse des procédés paraphrastiques que le *De rerum natura* de Lucrèce. À cause de notre connaissance si réduite des écrits d'Épicure, le problème même de savoir quel texte du Maître Lucrèce aurait pu suivre, reste et restera toujours sans solution, et tout ce que l'on a pu comparer, a été déjà fait à plusieurs reprises, de sorte qu'après Pierre Boyancé (*Lucrèce et l'épicurisme*, 1963), après Diskin Clay (*Lucretius and Epicurus*, 1983) et après tant d'autres, ce genre de comparaisons paraît maintenant quelque peu épuisé. C'est pourquoi nous avons préféré étudier ici les rapports paraphrastiques entre Lucrèce et les Sceptiques.[3]

Notre démarche de juxtaposer Lucrèce et l'école sceptique implique une comparaison dont les deux termes renferment—malheureusement ou plutôt heureusement pour nous autres philologues—un élément inconnu, douteux et vivement discuté, à savoir la chronologie et le développement internes des deux écoles en question. La source la plus importante pour retracer l'histoire du scepticisme, l'aperçu *Pyrrhoneiai Hypotyposeis* de la main de Sextus Empiricus, rédigé à la fin du IIe siècle après J.-C., contient des matériaux provenant des périodes différentes de l'école ou du courant sceptique: scepticisme pratique de Pyrrhon du IVe siècle avant J.-C., scepticisme critique de la Nouvelle Académie datant des IIe–Ier siècles—c'est-à-dire après la mort d'Épicure—, pyrrhonisme renouvelé et systématisé par Aenésidème qui était contemporain de Lucrèce sinon antérieur à notre poète,[4] scepticisme empirique. D'autre côté, il nous faut prendre position dans la question toujours débattue de la soi-disant orthodoxie ou hétérodoxie de Lucrèce par rapport à Épicure. Est-ce que le poète du Ier siècle a été un imitateur servile de son Maître en reprenant docilement les discussions et les adversaires du temps d'Épicure (cela

---

[3] Nous remercions vivement Mlle. P. T. Kalshoven pour les recherches préparatoires qu'elle a réunies dans sa mémoire d'études intitulée *Just a Trick of the Light, Lucretius versus de Scepticus*, Leyde, 1988.

[4] Cf. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1969, 246, J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism, Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, 1985, 15, A. E. Chatzilysandros, *Geschichte der skeptischen Tropen, ausgehend von Diogenes Laertius und Sextus Empiricus*, diss. Munich, 1970, 21, A. A. Long, *Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, 1974, 75 et n. 1.

veut dire ici les Sceptiques anciens du IVe siècle), ou bien a-t-il gardé une certaine indépendance en adaptant et modernisant la doctrine du Maître, de sorte qu'il a tenu compte des développements et des contributions faites—à l'époque hellénistique plus tardive—par la Nouvelle Académie et le nouveau pyrrhonisme d'Aenésidème? Afin d'appuyer le deuxième point de vue, celui de l'hétérodoxie et d'une certaine indépendance de Lucrèce vis-à-vis d'Épicure, point de vue qui a été toujours le nôtre dans nos recherches lucrétiennes, nous voudrions faire ici brièvement deux remarques servant à justifier notre démarche d'étudier les rapports paraphrastiques entre Lucrèce et son contemporain Aenésidème.

Il est bien connu qu'au centre du chant IV du *De rerum natura* Lucrèce a entretenu une vive polémique avec l'école sceptique en alléguant tout d'abord que le scepticisme est une attitude contradictoire qui nous met en quelque sorte la tête en bas, car, celui qui déclare ne rien savoir, ne peut savoir cela même qu'il ne sait rien, ou—autrement dit—Lucrèce combat le doute "socratique" ("je sais que je ne sais rien") en démontrant qu'un dogme pareil se réfute lui-même, puisque celui-ci implique un doute encore plus radical: "je ne sais même pas si je sais ou si je ne sais pas".

En admettant plus ou moins consciemment que Lucrèce a hérité les adversaires d'Épicure, beaucoup de savants (à partir d'Ernout-Robin, Bailey et récemment M. Burnyeat)[5] ont été obligé à identifier sur ce point l'adversaire de Lucréce à un philosophe du IVe siècle, et depuis Ernout-Robin il s'agirait selon eux de Métrodore de Chios. Or, l'ouverture du livre de ce Métrodore a connu une certaine célébrité dans l'Antiquité même et les témoignages latins et grecs montrent clairement et sans équivoque que Métrodore a suivi justement la position radicale (celle d'un scepticisme qui met en doute ses propres doutes).[6] Cette identification ferait de Lucrèce une sorte de Don

---

[5] M. F. Burnyeat, *The Upside-down Back-to front Sceptic of Lucretius 4, 472*, dans *Philol.*, 122, 1978, 197–206 (cf. D. Sedley, *The Motivation of Greek Scepticism*, dans *The Skeptical Tradition* (M. F. Burnyeat éd.), Berkeley (1983, 11); voir aussi pour le problème de l'identification, M. A. Barigazzi, *Épicure et le scepticisme*, dans *Actes VIIIe Congrès Budé (Paris 5–10 avril 1968)*, Assoc. G. Budé, Paris, 1969, 291–292, K. Kleve, *The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism*, dans *Lucrèce, Huit exposés suivis de discussions* (*Entretiens sur l'Antiquité classique*, 24), Vandœuvres-Genève, 1978, 58, et l'article de P. A. Vander Waerdt, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, dans GRBS, 30, 1989, 225 sqq.

[6] Cf. Cic., *Acad.* 2, 23, 73, Diog. Laert. 9, 58, et aussi Eus., *Praep. ev.* 14, 19, 8, Philod., *frg. incert.*, *Rhetorica* II, S. Sudhaus ed., Leipzig, 1896, 169.

Quichotte. Il est des plus probables que les critiques de Lucrèce reflètent ici les discussions entre la Nouvelle Académie, à laquelle on a attribué dans l'Antiquité l'acceptation d'un doute dogmatique (donc la position "socratique")[7] et les nouveaux Pyrrhoniens. Il est à noter qu'en 1963, dans une note à la page 194 de sa monographie *Lucrèce et l'épicurisme*, Pierre Boyancé avait déjà rejeté avec raison l'identification de ce Métrodore de Chios comme adversaire de Lucrèce. Malheureusement, dans certaines études récentes consacrées aux rapports entre Lucrèce et le scepticisme, le fantôme de Métrodore revient toujours, et cela pour deux raisons. Certains collègues anglo-saxons donnent l'impression de ne plus lire le français et, en outre, ils suivent trop docilement leur Maître Cyril Bailey dont—après 40 ans—les commentaires sur Lucrèce, si louables qu'ils soient, sont devenus surannés justement sur le point de l'orthodoxie ou l'hétérodoxie de Lucrèce par rapport à Épicure.

Deuxième remarque préliminaire: on sait qu'aux temps de Lucrèce la véracité de la perception a été vivement discutée dans les écoles philosophiques et les milieux intellectuels romains sous l'influence des critiques sévères formulées par les Sceptiques contre ce postulat. C'est ce qui ressort aussi bien des *Académiques* de Cicéron que de la polémique lucrétienne au chant IV. Dans leurs efforts pour réfuter la véracité de la perception, les Sceptiques ont même collectionné tous les cas où les perceptions d'un même phénomène sont dissemblables. Cette classification systématique nous est connue par le nom de "modes sceptiques", formulés par le philosophe Aenésidème qui, dans la première partie du Ier siècle avant J.-C., se trouvait en contact avec l'aristocratie romaine. Son système des dix modes renfermant un très grand nombre de phénomènes optiques, biologiques et scientifiques en général, nous a été transmis en premier lieu par l'intermédiaire du traité *Pyrrhoneiai Hypotyposeis*, livre 1, de Sextus Empiricus.[8] Afin d'élucider l'histoire du développement des dix modes sceptiques, le savant grec Chatzilysandros—dans une dissertation soutenue à l'université de Munich en 1970—a essayé avec fruit de distinguer dans le grand nombre d'exemples concrets mis en série dans les différents modes ceux qui se retrouvent déjà aux Ve et IVe siècles (chez Démo-

---

[7] Cf. Reid *ad* Cic., *Acad.* 2, 34, 110, Sext. Emp., *PH* 1, 226, Epict., *Diatr.* 2, 20, 1-5, Lact., *Div. Inst.* 3, 6, 7-14.

[8] Le système des modes a été discuté par Annas-Barnes, *o.c.*, Chatzilysandros, *o.c.*, et G. Striker, *The Ten Tropes of Aenesidemus*, dans *The Skeptical Tradition*, 95-115.

crite, Platon, Protagore, Aristote etc.) et qui sont donc clairement pré-pyrrhoniens (leur présence attestée est donc également antérieure à Épicure), et les cas plus tardifs attestés seulement chez des auteurs plus récents (c'est-à-dire à partir du IIIe siècle avant J.-C. jusqu'aux temps d'Aenésidème et encore plus tard). Cette classification chronologique peut être appliquée à tous les exemples tirés du monde visible, que Lucrèce partage avec le système des modes sceptiques.

Signalons pour l'instant un seul cas dont la provenance aussi bien que la présence dans le *De rerum natura* a échappé à M. Chatzilysandros. Le premier mode sceptique, très élaboré et détaillé, est fondé sur les différences qui existent entre le genre humain et les espèces d'animaux ou entre les animaux eux-mêmes, et contient beaucoup d'exemples tirés de la biologie et de la zoölogie anciennes. Au paragraphe 1, 58, notre source—les *Pyrrhoneiai Hypotyposeis* de Sextus—donne une énumération de certaines antipathies entre les animaux et cite le cas du lion qui s'enfuit devant le coq (λέων δὲ ἀλεκτρυόνα *s.c.* φεύγει).[9] Aux vers 710 sqq. du chant IV, Lucrèce nous dit également que "la vue du coq qui, applaudissant de ses ailes au départ de la nuit, salue l'aurore d'une voix éclatante, est insupportable au lion; sa fureur n'y pourrait résister, il ne songe plus qu'à la fuite". Il s'agit donc du même phénomène, signalé dans le système des modes pour des raisons épistémologiques et expliqué par Lucrèce dans le cadre de la théorie épicurienne des simulacres. D'après les recherches de Wellmann,[10] cet exemple provient d'un corpus d'antipathies et de sympathies observées dans la faune et la flore, corpus qui fut introduit pour la première fois dans les sciences hellénistiques à la fin du IIIe siècle avant J.-C. par Bolos de Mendes, auteur d'un traité Περὶ συμπαθεῖων καὶ ἀντιπαθεῖων. L'ouvrage en question a connu une certaine renommée au Ier siècle av. J.-C. (par ex. chez Nigidius Figulus).[11] L'exemple du lion et du coq est clairement à dater dans une période plus récente du scepticisme aussi bien que de l'épicurisme. Le témoignage de Lucrèce, qui, pour des raisons externes et comparatistes, a l'air d'être une modernisation récente, montre un certain degré d'incohérence, signalée dans nos commentaires, en ce qui concerne l'explication fournie dans le cadre de la théorie épicurienne des simulacres. Bailey

---

[9] L'exemple est également attesté dans Plin., *NH* 8, 19, 52 et 10, 24, 47, Ael., *Nat. An.*, 6, 22, Plut., *De inv. et odio* 537 e, *De soll. an.* 981 c.

[10] M. Wellmann, *Die Φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, I, dans *Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss.*, Berlin, 1928 (*Phil.-hist. Klasse*, 7), 20 sqq.

[11] Wellmann, *art. cit.*, 3, 28.

par ex. parle d'un "afterthought" de la part de Lucrèce. Certains éditeurs du XXe siècle ont même voulu supprimer le paragraphe IV 710 sqq. du *De rerum natura.* De notre part, nous ne voulons pas exclure que le caractère peu cohérent de l'explication donnée par Lucrèce est justement un signe du fait que nous avons affaire à une addition indépendante. Assez paradoxalement, l'*additio* ("l'aggiornamento") du poète pour les lecteurs de son temps est devenu la *deletio* proposée par certains de ses lecteurs "orthodoxes" de nos jours.

Puis, la juxtaposition du renseignement bref et prosaïque chez Sextus (λέων ἀλεκτρυόνα φεύγει) au texte lucrétien dont nous venons de citer la traduction, montre déjà plusieurs procédés paraphrastiques du poète qui s'efforce d'amplifier, de dramatiser et d'embellir son "modèle" prosaïque. Or, la simple lecture du premier livre des *Pyrrhoneiai Hypotyposeis* met en lumière que dans le choix des phénomènes illustrant la pluriformité et la variabilité du monde des sens, Lucrèce a un assez grand nombre d'exemples en commun avec le système des modes sceptiques d'Aenésidème. Ces parallèles ont été presque entièrement ignorés par M. Gigante dans son étude de 1981, intitulée *Scetticismo e Epicureismo,*[12] et, comme nous l'avons vu, la monographie de M. Chatzilysandros n'est aucunement exhaustive en ce qui concerne cette communauté entre les modes et le *De rerum natura.*

Voici un bref aperçu des similarités entre le *De rerum natura* et les modes sceptiques, que nous ne discuterons pas ici en détail:

a. mode 1:	*DRN* 6, 976–8	"les porcs qui aiment la fange", *PH* 1, 56
	4, 640–1	"l'ellébore, un poison pour nous, engraisse les chèvres et les cailles (cf. 6, 970–2; 5, 899 sqq.), *PH* 1, 57
	6, 765	"les cerfs attirant les serpents", *PH* 1, 57
	4, 710	"antipathie entre le lion et le coq", *PH* 1, 58
	4, 332	"effets de la jaunisse", *PH* 1, 44 (cf. 4, 664 sqq. et *PH* 1, 101—4e mode—; 1, 126—6e mode—)[13]

[12] Voir aussi la critique de D. Fowler, *Sceptics and Epicureans. A Discussion of M. Gigante, Scetticismo e Epicureismo,* dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (J. Annas ed.), 2, Oxford, 1984, 237–267.

[13] Cf. M. H. Koenen, *In luminis oras, De verklaringen voor optische problemen in Lucretius DRN IV en de antieke opvattingen over het zien en over spiegels* (Diss. Leyde 1995), ch. 7, 153–171 pour une analyse exhaustive des vers IV 332–336.

b. mode 3 (différences entre les perceptions sensorielles du même objet):
DRN 2, 680–1 "couleur, saveur, odeur de la pomme", *PH* 1, 96[14]

c. mode 4 (perceptions différentes du même objet selon la disposition physique ou mentale de l'observateur):
DRN 4, 664 sqq. "effets de la jaunisse", *PH* 1, 101
4, 1153 sqq. "l'amour est aveugle", *PH* 1, 108 (πολλοὶ καὶ ἐρωμένας αἰσχρὰς ἔχοντες ὡραιοτάτας αὐτὰς εἶναι δοκοῦσιν)

d. mode 5 (différences perceptuelles fondées sur les positions, les distances et les localisations de l'objet):
cf. à côté de la grande série d'exemples *DRN* 4, 387–461 que nous discuterons par la suite,
DRN 2, 801–5 "la couleur du plumage de la colombe", *PH* 1,120
4, 353 "la tour carrée, *PH* 1, 118
5, 564 "la grandeur du soleil", exemple non pas cité par Sextus, mais cf. Diog. Laert. 9, 85

e. mode 9 (fondé sur le caractère nouveau ou usuel ou bien sur la rareté de l'objet perçu),
cf. la suite de cet article

Cette juxtaposition montre que 5 modes de la dizaine présentée par Sextus prêtent à être comparés avec la versification de Lucrèce: les nr. 1 (selon lequel les mêmes objets ne causent pas les mêmes impressions—φαντασίαι—par suite des différences entre les animaux, y compris le genre humain), 3, 4, 5 et 9. Les exemples concrets que Lucrèce partage avec la classification néo-sceptique, se rencontrent pour la plupart, comme on peut l'attendre, au chant 4 renfermant l'explication du fonctionnement des sens et la polémique avec les Sceptiques. Cependant, on retrouve également des parallèles aux chants 2, 5 et 6 dans des contextes différents.

Voici un deuxième tableau où nous avons placé dans un schéma la grande série d'exemples d'illusion de la vue, que l'on trouve au chant 4 du *De rerum natura* et qui précède la polémique proprement dite. À notre avis, il s'agit en fait d'une doublette dont les deux sous-divisions sont terminées toutes les deux par le mot *denique* (420, 453).

---

[14] Cf. pour la tradition de cet exemple, Annas-Barnes, *o.c.*, *ad loc.* (78 sqq.).

Première liste:

DRN 4	Localisation	Illusion	Mode	Datation
1. 387–90 “le navire s’avance tout en paraissant immobile”	la mer	mouvement/ repos	4	IIIe siècle av. J.-C.[15]
2. 391–6 “soleil et lune paraissent immobiles”	le ciel	mouvement/ repos	5	exemple académique[16]
3. 397–9 “des montagnes vues dans le lointain”	la terre	petitesse/ grandeur	5	pas attesté dans les modes
4. 400–3 “galeries paraissent saisies de vertige”	la ville/ maisons	repos/ mouvement	4	cité ailleurs comme effet de l’ivresse[17]
5. 404–13 “le soleil sur les montagnes”	macrocosme	petitesse/ grandeur	5	pas attesté dans les modes
6. 414–9 “une flaque d’eau reflétant le ciel”	opposition: petitesse/ grandeur	effet de miroitement	(1)[18]	pas attesté dans les modes
7. 420–5 (*denique*) “cavalier s’arrêtant au milieu d’un fleuve”	la campagne	repos/ mouvement		pas attesté dans les modes[19]

[15] L’exemple est cité dans Cic., *Acad.* 2, 28, 81, *Div.* 2, 58, 120, Sext. Emp. *M.* 7, 414, Sen., *NQ.* 7, 25, 7 (cf. à propos de ce dernier témoignage, A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, Münster, 1961, 146: “Die skeptischen Argumente die bei Seneca eine Rolle spielen, rühren nebst deren Widerlegung aus der Zeit der grossen Kontroversen zwischen Stoa und Neuer Akademie her”); Chatzilysandros (*o.c.*, p. 139) range l’opposition entre le mouvement et le repos parmi les éléments post-pyrrhoniens dans les modes. Pour l’attestation au IIIe siècle av. J.-C., voir F. Lasserre, *Un papyrus sceptique méconnu* (*P. Louvre Inv. 7733 R*), dans *Le monde grec, pensée, littérature, histoire, documents, Hommages à Claire Préaux* (J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergael éd.), Bruxelles, 1975, 537–548.

[16] L’exemple est également cité dans Cic., *Acad.* 2, 26, 82; J. Godwin renvoie à Sext. Emp., *PH* 1, 107 et 1, 118 (*Lucretius, De Rerum Natura IV*, Warminster, Wiltshire, 1986, *ad loc.*).

[17] Cf. Cic., *Div.* 2, 58, 120, Juv. 6, 303, Athen. 6, 245, Q. Smyrn. 13, 9.

[18] Les effets de la réflexion sont mentionnés par Sextus à propos du premier mode.

[19] Les vers 424–425 rappellent l’exemple cité dans *PH* 1, 45.

Tout d'abord, nous ferons quelques observations à propos de cette première sous-division en suivant la tripartition rhétorique: *inventio, dispositio, elocutio*:

En premier lieu, on constate que parmi les exemples 1–7 deux cas sont attestés dans des sources sceptiques (n. 1 et 2) et proviennent peut-être d'une phase plus tardive du scepticisme (Nouvelle Académie), donc probablement postérieure à la mort d'Épicure.

Lucrèce se borne à décrire seulement les phénomènes optiques; les descriptions individuelles ne sont pas suivies, comme c'est le cas chez des auteurs vraiment et purement philosophes, d'une explication scientifique plus élaborée ou d'une discussion épistémologique. Il n'est pas question d'un ordre systématique, qui est comparable à celui des modes.

L'exemple nr. 6, si spectaculaire qu'il soit, ne ressortit pas aux illusions de la vue proprement dites, parce qu'il s'agit d'un simple effet de réflexion.

Certains exemples ont été décrits d'une façon très amplifiée et dramatisée, qui fait pour ainsi dire du lecteur un témoin oculaire.

Les exemples ont été plutôt choisis pour montrer que les illusions s'imposent à l'homme n'importe où, aussi bien dans les trois domaines du macrocosme (ciel, terre, mer) que dans le monde tout petit (une simple flaque d'eau profonde d'un doigt à peine), aussi bien à la campagne qu'à la maison ou dans la ville (les *atria* romains).

Quant à la *dispositio* de cette première série, il faut se rendre compte du fait que nous avons présenté jusqu'ici seulement la première liste d'exemples; Lucrèce a l'air d'avoir été tellement fasciné par ces phénomènes optiques et les possibilités littéraires offertes par eux, qu'il a ajouté une deuxième liste que nous discuterons tout de suite. La première série montre clairement une composition cyclique: le navire qui s'avance en paraissant immobile (*fertur cum stare videtur*), s'oppose au dernier exemple du cheval qui, bien qu'immobile, semble s'avancer (*stantis equi corpus transversum ferre videtur*). Remarquons que le motif du repos apparent des atomes a été illustré au chant 2 de façon analogue par les exemples célèbres d'un troupeau de moutons et des légions en marche qui de loin semblent au repos ou ne forment qu'une sorte de tache blanche immobile (2, 308–32). On trouve dans cette série un point culminant d'ordre esthétique: les exemples 5 et 6 ont été élaborés, amplifiés et embellis dans un grand nombre de vers. Notons aussi que l'exemple 6 (celui de la simple flaque d'eau), quelque peu douteux du point de vue systématique, renferme un

thème favori du poète, celui de l'opposition et de l'intégration entre l'infiniment grand et le tout petit, qui se rencontre partout dans le poème (macrocosme-microcosme des atomes). Comme Pascal, Lucrèce est le poète-penseur se trouvant entre les deux infinis.

Sur le niveau du style on constate que grâce aux descriptions minutieuses Lucrèce a réussi à mettre les illusions de la vue devant les yeux de ses lecteurs; il sait les surprendre au moyen de ces tableaux dramatisés et embellis (par toutes sortes de procédés littéraires, par ex. l'insertion des thèmes épiques du lever du soleil et de la hauteur du ciel etc.).[20]

Ainsi cette liste des illusions comparée avec la classification des modes sceptiques nous montre clairement les procédés paraphrastiques du poète, que nous retrouvons dans la deuxième liste qui y fait suite.

Deuxième liste:

DRN 4	Localisation	Illusion	Mode	Datation
8. 426–31 "le portique en perspective"	la ville	effet de perspective	5	Sext. *PH* 1, 118
9. 432–5 "le soleil sortant des flots"	macrocosme	effet de distance	5	pas attesté dans les modes
10. 436–42 "la rame brisée dans l'eau"	le port	localisation de l'objet	5	traditionnel, mais mis en série dans la Nouv. Acad.[21]
11. 443–6 "les astres glissant à l'en contre des nuées"	le ciel	position de l'objet	5	pas attesté dans les modes

(*à suivre*)

[20] Cf. le commentaire de J. Godwin, *ad loc.*; son interprètation des vers 4, 414–419 nous semble très forcée: il n'est question ici ni des enfers ni de cadavres. Les *corpora* (419) se rapportent aux corps humains des observateurs, réfléchis dans l'eau. L'émendation proposée par Bergk (419 *caeno* au lieu de *caelo*) est très séduisante, car le jeu de mots *caelum-caenum* est attesté dans la littérature latine, cf. Otto, *Sprichwörter*, 61, *ThLL*, 3, 1, col. 98, 72–76).

[21] Cf. H. von Arnim, *Karneades*, dans *RE* 10, 1919, col. 1967: "Das gerade Ruder,

DRN 4	Localisation	Illusion	Mode	Datation
12. 447–52 "la vue double"	la maison		4(1)	exemple attesté dans des sourc. académ.[22]
13. 453–61 (*denique*) "les rêves"	opposition: petitesse/ grandeur		4	Sext. *PH* 1, 104[23]

Sur le niveau de l'*inventio*, cette deuxième liste fait voir le même mélange d'exemples de date ancienne et de date plus tardive,[24] enrichi d'exemples non attestés ailleurs et qui sont peut-être des inventions personnelles du poète. Surtout la juxtaposition systématique des exemples 8–11 (mode 5) montre probablement leur provenance de la Nouvelle Académie.[25] Ici aussi, les exemples ont été tirés aussi bien du macrocosme et de la nature que de la vie urbaine et domestique. La série est construite selon l'ordre rhétorique d'une gradation ascendante aboutissant à l'exemple, très amplifié et dramatisé, des rêves. Ce dernier tableau témoigne lui-aussi de la prédilection dont Lucrèce fait preuve pour décrire un espace petit et réduit (la chambre à coucher—*locus conclusus*—, cf. la simple flaque d'eau) qui est paradoxalement le théâtre pour des rêves disons cosmiques.

Regardons ensuite la manière dont Lucrèce a exploité le 9e mode, qui, comme nous l'avons dit, est fondé sur le caractère nouvel ou quotidien, ou bien sur la rareté de l'objet ou du phénomène perçus. Le même phénomène peut causer des impression différentes (perplexité et admiration ou indifférence et mésestime) dans la mesure que son apparition est nouvelle et rare ou habituelle et fréquente). Une pensée pareille se retrouve déjà par ex. chez Platon et dans la

---

das im Wasser gebrochen, der viereckige Turm, der aus der Entfernung rund erscheint . . ., das Schiff, das dem am Ufer stehenden still zu stehen, die Gegenstände an der Küste, die dem Seefahrer sich zu bewegen scheinen . . . sind durch die Ubereinstimmung des Sextus mit Cicero als karneadeische Argumente erwiesen".

22 Cf. Cic. *Acad.* 2, 25, 80, Sext. Emp. *PH* 1, 47, *M.* 7, 192.

23 Cf. Cic., *Acad.* 2, 15, 48 sqq., Sext. Emp., *PH* 104, 218–219, *M.* 7, 61–64.

24 Vander Waerdt (*art. cit.*, 242 n. 48) caractérise de la même facon les vers 4, 369–521 comme "a composite of arguments developed originally to counter different varieties of skepticism rather than as a translation of a single text by Epicurus himself".

25 Ainsi Chatzilysandros, *o.c.*, 231–232, cf. pour les exemples du 4e mode *ibid.*, 230: "In der akademischen Skepsis wurde das Gedankengut des Tropos auf andere Weise als bei der pyrrhoneischen Skepsis verwendet und zwar um zu beweisen, daß unsere Sinne schwach seien".

rhétorique et l'éthique d'Aristote,[26] mais se présente plus tard, sous une forme schématisée pourvue d'une série d'exemples traditionnels, dans le système des modes sceptiques.[27] Voici le texte chez Sextus Empiricus (*Pyrrh. Hyp.* 1, 141–3):

> Περὶ δὲ τοῦ κατὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους συγκυρήσεις τρόπου... *ὁ ἥλιος* πολλῷ δήπου ἐκπληκτικώτερός ἐστιν ἀστέρος κομήτου, ἀλλ' ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον συνεχῶς ὁρῶμεν τὸν δὲ κομήτην ἀστέρα σπανίως, ἐπὶ μὲν τῷ ἀστέρι ἐκπλησσόμεθα... ἐπὶ δὲ τῷ ἡλίῳ οὐδαμῶς. ἐὰν μέντοι γε ἐννοήσωμεν τὸν ἥλιον σπανίως μὲν φαινόμενον σπανίως δὲ δυόμενον,... πολλὴν ἔκπληξιν ἐν τῷ πράγματι θεωρήσομεν. (142) καὶ *ὁ σεισμὸς* δὲ οὐχ ὁμοίως θορυβεῖ τούς τε πρῶτον αὐτοῦ πειρωμένους καὶ τοὺς ἐν ἔθει τούτου γεγενημένους... (143) καὶ τὰ μὲν σπάνια τίμια εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ σύντροφα ἡμῖν καὶ εὔπορα οὐδαμῶς... ἐὰν ἐνθυμηθῶμεν *τὸν χρυσὸν* ἁπλῶς ἐπὶ τῆς γῆς ἐρριμμένον πολὺν παραπλησίως τοῖς λίθοις, τίνι δόξομεν ἔσεσθαι τοῦτον τίμιον ἢ κατάκλειστον οὕτως;

Il s'agit de trois exemples mis en série par Sextus: 1. le soleil en lui-même est un phénomène plus étonnant qu'un comète; vu pour la première fois, le soleil causerait plus de perplexité que le fait maintenant l'apparition d'un comète grâce à sa rareté; 2. un tremblement de terre ne produit pas la même consternation chez ceux qui y sont habitués et chez ceux qui le subissent pour la première fois; 3. parmi les métaux, l'or doit son caractère précieux et estimé à sa rareté. Or, nous retrouvons ce type d'argumentation et les mêmes exemples dans le *De rerum natura*, mais dans des contextes différents. On se rappelle sans doute la manière circonstanciée dont, à la fin du chant 2, Lucrèce introduit la vérité nouvelle sur la pluralité des mondes dans l'univers infini. Le poète se rend compte du fait qu'un nouvel aspect de la nature va se révéler au lecteur, mais, à l'aide d'une illustration tirée du macrocosme (planètes, lune, soleil, spectacle merveilleux dont une apparition inattendue et observée pour la première fois écraserait le genre humain), il rassure les lecteurs: "il n'y a rien de si grand, de si étonnant pour lequel notre admiration ne diminue peu à peu", 2, 1023–47):

> nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam,
> quod non paulatim minuant mirarier omnes.
> principio caeli clarum purumque colorem...

[26] Cf. Chatzilysandros, *o.c.*, 181, qui renvoie à Plat., *Euthyd*, 304 b, Aristot., *Rhet.* 1, 7, 1364 a 23, *Eth. Nic.*, 10, 4, 9, 1175 a 6–7.

[27] L'exemple du soleil est déjà cité dans *Auct. ad Her.* 3, 22, 36, cf. aussi Cic., *ND* 2, 38, 96, *Div.* 2, 22, 49.

La vingtaine de vers au chant 2 constitue un cas exemplaire de la technique d'amplification paraphrastique de Lucrèce. Remarquons que l'argument revient dans la deuxième partie du chant 5 et sert alors à prouver qu'une fois le jour et le soleil disparus, l'homme primitif n'allait pas avec de longs cris lugubres les rechercher, car, "accoutumés dès l'enfance à voir sans cesse les ténèbres et la lumière renaître alternativement, il n'avait point à s'en étonner" (5, 977–81):

a parvis quod enim consuerant cernere semper
alterno tenebras et lucem tempore gigni,
non erat ut fieri posset mirarier umquam . . .

Le même type d'argumentation se retrouve, selon nous, au chant 6 dans la partie introductive qui précède l'explication de l'éruption de l'Etna (6, 639–46). Ce phénomène—nous dit Lucrèce—n'est pas une catastrophe ordinaire (*mediocris*), car celui-ci fait se tourner vers lui les yeux des populations voisines qui ne s'accoutument jamais à ce spectacle. Cette catastrophe emplit à chaque occasion les cœurs de terreur et d'angoisse, à la pensée de la révolution (*res novae*) que semblait annoncer ce puissant effort de la nature:

neque enim *mediocri* clade coorta
flammea tempestas Siculum dominata per agros
finitimis ad se convertit *gentibus* ora,
fumida cum caeli scintillare omnia templa
cernentes pavida complebant pectora cura
quid moliretur *rerum* natura *novarum.*

Nous croyons que de façon implicite cette même pensée se trouve à l'origine de la remarque, faite au chant 5 (1275–80) dans le cadre de l'histoire de la civilisation humaine, selon laquelle l'or, métal inutile en lui-même (*cf.* 5, 1269–73), a pris la place du bronze au premier rang des honneurs: ce qui vient d'être découvert—et ajoutons—ce qui est relativement rare, jouit parmi les hommes d'une estime étonnante:

nunc iacet aes, aurum in summum successit honorem
sic volvenda aetas commutat tempora rerum.
quod fuit in pretio, fit nullo denique honore . . .

Pour terminer nous voudrions illustrer comment, de même que dans l'exemple qui précède, notre démarche de juxtaposer le système des modes sceptiques au poème lucrétien peut contribuer à l'interprétation du poète romain. Il s'agit du passage bien connu sur l'origine

du langage au chant 5 (1056–90), que nous allons comparer avec le dernier exemple, très élaboré, du premier mode sceptique portant sur les similarités entre les hommes et les animaux.

Voici un extrait du texte de Sextus Empiricus (*Pyrrh. Hyp.* 1, 62–77):

> Ἐκ περιουσίας δὲ καὶ συγκρίνομεν τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ φαντασίαν . . . *οἱ μὲν οὖν ἡμέτεροι τὸ πλῆθος τῶν ἀλόγων ζῴων ἁπλῶς εἰώθασι συγκρίνειν τῷ ἀνθρώπῳ.* ἐπεὶ δὲ εὑρεσιλογοῦντες οἱ δογματικοὶ ἄνισον εἶναι φασι τὴν σύγκρισιν . . . (65) οὐκοῦν ἐπὶ τὸν λόγον ἔλθωμεν. τούτου δὲ ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικός . . . (73) Περὶ δὲ τοῦ προφορικοῦ λόγου . . . μάλιστα μὲν ὁρῶμεν *τὰ ζῷα*, περὶ ὧν ὁ λόγος, καὶ *ἀνθρωπίνας προφερόμενα φωνάς*, ὡς κίττας καὶ ἄλλα τινά . . . (75) καὶ ἀκούομεν δὲ *τῶν κυνῶν* . . . *ἄλλην* δὲ ὅταν ὠρύωνται, καὶ *ἄλλην* ὅταν τύπτωνται, καὶ *διάφορον* ἐπὰν σαίνωσιν. καὶ ὅλως εἴ τις εἰς τοῦτο ἀτενίσειεν, εὕροι ἂν *πολλὴν παραλλαγὴν τῆς φωνῆς* παρὰ τούτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις *ἐν ταῖς διαφόροις περιστάσεσιν* . . . (77) οἷον γοῦν τίς οὐκ ἂν εἴποι *τοὺς ὄρνιθας* ἀγχινοίᾳ τε διαφέρειν καὶ τῷ προφορικῷ κεχρῆσθαι λόγῳ; οἵ γε οὐ μόνον τὰ παρόντα ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα ἐπίστανται καὶ ταῦτα τοῖς συνιέναι δυναμένοις προδηλοῦσιν, ἄλλως τε σημαίνοντες καὶ τῇ φωνῇ προαγορεύοντες.

Notre source grecque commence par dire qu'à l'opposé des dogmatiques—cela veut dire ici les Stoïciens—, les Sceptiques ont l'habitude de tirer des comparaisons entre l'homme et les différents espèces d'animaux. Nous soulignons que sur ce point les Sceptiques sont d'accord avec les Épicuriens qui considèrent les animaux comme des miroirs de la nature humaine.[28] Dans la controverse avec les Stoïciens, Sextus fait remarquer que les animaux, et surtout le chien, montrent qu'ils possèdent un *logos endiathetos* (une *ratio* interne), et à propos du *logos prophorikos* (l'*oratio* extériorisée) il observe que les animaux émettent des sons humains (exemple: les κίτται, les geais). Plus loin, Sextus dit que les chiens poussent des sons différents quand ils jappent ou lorsqu'ils sont frappés ou agitent la queue, et on pourrait constater dans le cas du chien et des autres animaux une grande variété d'expression selon des circonstances diverses (cf. *DRN* 5, 1087–1088 *varii sensus animalia cogunt . . . varias emittere voces*). Sans doute, ce passage grec rappelle le morceau célèbre consacré par Lucrèce aux différents sons du chien. Sextus termine son exposé par évoquer l'exemple des oiseaux qui possèdent une sagacité supérieure et utilisent la faculté de la parole.

---

[28] Voir U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam, 1977, 194 sqq.

Sur le fond de cette argumentation sceptique, nous sommes à même d'élucider plus en détail l'exposé de Lucrèce, Au chant 5, la série d'exemples tirés de la vie et du soi-disant langage des animaux montre tout d'abord, elle-aussi, une gradation ascendante, puisque Lucrèce termine sa liste par l'exemple des oiseaux qui grâce à leur sagacité et à leur faculté d'articuler les sons[29] s'approchent le plus près possible du genre humain. Remarquons que le poète épicurien prend une certaine distance vis-à-vis des capacités que les oiseaux posséderaient de faire des pronostics (5, 1085 *aquam dicuntur et imbris poscere*). Puis, grâce au parallèle chez Sextus, on se rend compte du fait que Lucrèce ne prend en considération que la possession du soi-disant *logos prophorikos*; la question, vivement débattue dans l'Antiquité, de savoir si les animaux possèdent un *logos endiathetos*, a été entièrement écartée par le poète (cas d'*abbreviatio*).

D'autre côté, Lucrèce a agrandi la série d'exemples en évoquant les hennissements différents des chevaux amoureux et belliqueux et les sons divers que les oiseaux émettent quand ils cherchent leur nourriture ou quand ils luttent pour leur subsistance. Ce qui frappe surtout dans la scène des chiens et des chevaux chez Lucrèce, c'est que le poète ne se borne pas à décrire les différents sons, mais qu'il dépeint aussi leurs comportements, ou plutôt—selon la terminologie de la *pronuntiatio* rhétorique—leur *eloquentia corporis*.[30] Ces additions se comprennent bien, puisque la liste d'exemples sert finalement à expliquer l'origine naturelle du langage chez les premiers hommes qui étaient capables d'utiliser leur voix et de faire des gestes (cf. 5, 1022 *vocibus et gestu cum balbe significarent*).

De plus, toutes les réactions instinctives des animaux, décrites dans le poème: leur colère, leur amour pour les petits, leurs plaintes et désirs sexuels, leur lutte pour la subsistance, sont des comportements naturels et innés que les bêtes ont en commun avec cette première génération des hommes nés de la terre (cf. 5, 925–1027). Sur ce point, Lucrèce a agrandi la liste d'exemples afin que la vie des premiers hommes et l'origine de leur langage soient évoquées aussi clairement et complètement que possible à l'aide de ces miroirs de la nature que sont les animaux. Le texte lucrétien montre de nouveau la manière dont le poète a amplifié, concrétisé et embelli son modèle

---

[29] Cf. Aristot., *HA* 535 a 30 sqq., 536 a 20-b 3, Dierauer., *o.c.*, 126.

[30] Cf. pour la terminologie, Quint. 11, 2, 51; 11, 3, 64–67 (Cic., *De or.* 3, 59, 222, *Or.* 17, 55).

que l'on retrouve dans Sextus Empiricus. Nous ne croyons pas que les onomatopées assez nombreuses du type *gannitus, baubari, hinnitus* servent seulement à embellir le texte. Selon certains témoignages rhétoriques et chez certains grammairiens plus tardifs, l'onomatopée a été considérée comme appartenant au vocabulaire des premiers hommes.[31] C'est pourquoi nous ne voulons pas exclure qu'au moyen de ses propres onomatopées, Lucrèce ait voulu suggérer quelque peu de façon implicite le caractère de ce premier langage humain.

Nous espérons que ce bref aperçu du *De rerum natura* juxtaposé à ses modèles et même à ses sources sceptiques et académiques a contribué à élucider les manipulations paraphrastiques que le grand poète-rhéteur a appliquées à la philosophie grecque.

---

[31] Voir pour cette tradition, I. Sluiter, *Ancient Grammar in Context, Contributions to the Study of Ancient Linguistic Thought*, diss. Univ. libre d'Amsterdam, 1990, 210 sqq.

11

LE REGARD SUR L'INVISIBLE

Etude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce

Par le recours fréquent à l'analogue et au symptôme visible pour élucider les processus cachés de la nature, Lucrèce se place dans une longue tradition de philosophes anciens, dont la maxime épistémologique, formulée pour la première fois par Anaxagore (ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα),[1] résume la méthode exégétique. Bien que cette maxime soit une expression de caractère assez global, qui s'applique à des façons de penser autres que l'analogie au sens strict, nous nous bornerons à l'étude d'un certain nombre de raisonnements fondamentaux par analogie qui se rencontrent dans le *De rerum natura*. Il y a analogie lorsqu'une similitude de structure ou de rapport est établie entre l'*illustrandum*, sur lequel porte la conclusion, et l'illustration, qui sert à étayer le raisonnement. Cette ressemblance de rapport ne doit toutefois pas prendre nécessairement la forme d'une proportion mathématique (type a:b = c:d). Il y a rapport analogique quand, d'une façon plus générale, ce qui est pour l'instant douteux (*quod dubium est*) est mis en relation avec quelque chose à quoi il ressemble, *ad aliquid simile.*[2] Ce qui permet de discerner l'analogie, c'est le fait que l'*illustrandum* et l'illustration appartiennent à des domaines différents. Une restriction, toutefois, s'impose: la célèbre comparaison des fines poussières qui s'agitent dans les rayons du soleil (Lucr. II 109–141)

---

[1] Pour l'histoire et le contenu de cette maxime, cf. O. Regenbogen, *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft*, Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik I 2 (Berlin 1930), 131–182 = Kleine Schriften (München 1961), 141–194; H. Diller, *Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα*, Hermes 67 (1932), 14–42; G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge 1966), 337 sqq.; pour l'histoire post-aristotélicienne de l'analogie, voir E. H. Hänssler, *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses* (Basel 1927), 65 sqq.; Ph. H. De Lacy and E. A. De Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism* (Philadelphia 1941), 120 sqq.; sur l'équivalence *occultus* (cf. Lucr. I 145; 424) = ἄδηλος, K. Kleve, *Zur epikureischen Terminologie*, SO 38 (1963), 28.

[2] Cf. Quint. *Inst.* I 6, 4: [*analogiae*] *haec vis est, ut id quod dubium est ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat et incerta certis probet*; voir aussi G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, 175.

montre que, pour illustrer les processus et les forces atomiques, l'image tirée du monde visible peut servir en même temps d'analogue (*simulacra et imago, exemplare* II 112; 124) et de symptôme (cf. l'expression *significant* II 128).

Quand on considère les sciences de la nature dans l'Antiquité, on constate que la fréquence du raisonnement par analogie contraste très vivement avec la rareté des réflexions théoriques et systématiques sur ce principe d'explication. Dans son fameux ouvrage sur la polarité et l'analogie dans la pensée grecque, G. E. R. Lloyd a fait remarquer à propos d'Aristote: "He devotes far less attention, in the *Organon*, to the heuristic function of analogy and to the question of its role in scientific method as a source of preliminary hypotheses, although in practice analogies figure prominently in this role both in Aristotle himself and throughout early Greek natural science".[3] Il y a même disproportion, dans la rhétorique, entre le recours fréquent au raisonnement par analogie et la rareté des considérations théoriques sur ce procédé. Les classifications sommaires et les observations de caractère purement formel et matériel faites par les rhétoriciens anciens sur ce sujet paraissent bien maigres quand on les compare avec l'analyse moderne telle qu'on la trouve, par exemple, dans *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, de Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca.[4]

Le raisonnement par analogie, au sens moderne de passage de similarités connues à d'autres similarités possibles, et le rôle heuristique de la métaphore dans le développement d'une théorie ou d'une argumentation ont été étudiés assez récemment par le philosophe-linguiste américain Max Black dans deux articles fondamentaux intitulés *Models and Metaphors* et *Models and Archetypes*.[5] Pour notre étude sur l'analogie chez Lucrèce, nous prendrons l'exposé de Black comme

---

[3] *Op. cit.*, 413–414; voir aussi M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science* (Notre Dame 1966), 57; 137–138.

[4] Paris 1958, 499–534; exposé à comparer avec la théorie rhétorique ancienne sur les *loci a simili, a comparatione*, et les *exempla* (H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960), §§ 394–397, 410–425); L'ignorance de la fonction heuristique de l'analogie et de la métaphore dans la théorie rhétorique ancienne s'explique entre autres par le fait que la *similitudo* et la *translatio* ont été traitées, dans ces manuels, dans le cadre de l'*elocutio* et de l'*ornatus*.

[5] Réimpression de ces articles dans M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, N.Y., Cornell Univ. Press 1962), 25–47; 219–243; théorie de Black suivie par M. B. Hesse, *op. cit.*, 157 sqq.; voir aussi A. Arber, *Analogy in the History of Science*, Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in homage to G. Sarton (New York 1947), 221–233; W. H. Leatherdale, *The Role of Analogy, Model and Metaphor in Science* (Amsterdam / Oxford 1974), *passim*.

point de départ, et nous l'illustrerons en analysant la démonstration que Lucrèce fait au chant I à l'appui de sa thèse "rien ne naît de rien", démonstration qui, comme nous espérons le mettre en évidence, se développe à partir de la description métaphorique des particules élémentaires comme des semences.

Dans le raisonnement par analogie, qu'il se présente sous la forme d'une comparaison ou d'un parallèle, ou encore sous la forme d'une expression métaphorique—et le plus souvent, il s'agit d'une combinaison de ces deux formes—, il est question de deux choses distinctes: la proposition à prouver (l'*illustrandum*), en l'occurrence l'existence des particules élémentaires, et l'illustration, qui sera, dans la première argumentation du chant I, les semences (*semina*). Il y a au départ l'assimilation particules / semences, que l'on peut définir comme métaphore de base,[6] avec l'indication de similarités potentielles, le programme d'exploration, le cadre dans lequel le sujet principal est présenté. Dans l'introduction au chant I (55–61), Lucrèce annonce le sujet de son exposé, et c'est déjà là qu'on trouve une combinaison des termes neutres ou semi-techniques *rerum primordia, materies, corpora prima* (I 55; 58; 61), qui appartiennent au domaine de l'*illustrandum*, et des termes qui ressortissent plutôt au domaine spécifique de la biologie, à savoir *genitalia corpora, semina rerum* (I 58; 59; cf. aussi les formes verbales suggestives *creet, auctet alatque* I 56). Le point d'origine de l'assimilation particules élémentaires / semences se situe dans une circonstance commune: c'est à leur existence première que tout doit son origine (*ex illis sunt omnia primis* I 61).

Le raisonnement par analogie et la description métaphorique, qui en est la forme la plus concise, doivent leur efficacité féconde au fait que l'on attribue à l'*illustrandum* un système d'associations et d'implications qui sont caractéristiques de la chose secondaire utilisée comme analogue. Ces implications se composent ordinairement de lieux communs relatifs à ce qui sert d'illustration. La théorie qui découle de l'analogie ou de la métaphore de base sélectionne, souligne, supprime et, en général, organise des aspects de l'*illustrandum* primaire en y associant certaines qualités propres au sujet secondaire. Cette fonction heuristique de la métaphore de base apparaît très clairement, à notre avis, dans l'argumentation de Lucrèce aux vers 159–214 du chant 1.

---

[6] Sur l'emploi de ce terme, cf. S. C. Pepper, *World Hypotheses. A Study in Evidence* (Univ. of Calif. Press 1942), 91 sqq. sur "basic analogy or root metaphor".

Comme L. Robin l'a déjà observé dans son commentaire sur I 169 et comme Fr. Solmsen l'a mis en évidence à la fin de son article "Epicurus and Cosmological Heresies",[7] Lucrèce veut démontrer, aux vers I 159 sqq., non seulement que rien ne naît de rien, mais que rien ne peut naître que d'une semence déterminée, dans des conditions déterminées qui en fixent d'une manière nécessaire l'apparition, la croissance, et aussi la durée. Au cours du raisonnement, Lucrèce fait un emploi subtil des connotations du mot *semina* (σπέρματα), terme technique ou semi-technique chez les atomistes, qui n'a toutefois pas été entièrement dissocié, comme le dit à juste titre Solmsen, de son origine biologique.[8] Au problème crucial de savoir comment l'ordre fixe de la naissance des choses peut se produire lors du *concursus* fortuit des atomes, le *De rerum natura* fournit une solution par l'intermédiaire de l'analogue biologique des semences. Le *semen* biologique a la faculté, comme l'a affirmé Cicéron dans son *De natura deorum* (II 32, 81) en des termes qui rappellent le passage de Lucrèce, *ut id, quamquam sit perexiguum, tamen, si inciderit in concipientem conprehendentemque naturam nanctumque sit materiam qua ali augerique possit, ita fingat et efficiat in suo quidque genere, partim ut tantum modo per stirpes alantur suas, partim ut moveri etiam et sentire et appetere possint et ex sese similia sui gignere.* Cette série d'implications est transférée par Lucrèce aux particules élémentaires en général.[9] Comme Solmsen l'a remarqué, l'argumentation des vers I 159 sqq. implique la doctrine lucrétienne selon laquelle un ordre fixe assigne à chaque objet le lieu où il doit grandir et habiter (*certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit* III 787), et celle-ci est utilisée sans aucun commentaire supplémentaire aussi bien dans la théorie sur la place de l'âme dans le corps (III 784–805) que dans la réfutation de la théorie de l'âme du monde (V 122–145).

Dans les vers I 174–183, la proposition subordonnée *certa ... semina rerum / cum confluxerunt* (176–177), le terme semi-technique *primordia* et

---

[7] AJPh 72 (1951), 1–23, spéc. 18 sqq.

[8] Cf. l'utilisation, dans un contexte atomique, de la connotation biologique du terme *semina* au vers I 902 (voir D. A. West, *The Imagery and Poetry of Lucretius* (Edinburgh 1969), 24–25).

[9] Dans son introduction à ce paragraphe, C. Bailey (628) remarque "that although Lucr. uses the terms which in 58–61 he enumerated as synonyms to express the conception of 'atoms', he does not there employ them in that full technical sense, but rather with the wider meaning of 'seeds' or 'germs' or 'primary particles' . . .", mais il signale à juste titre que "Lucr. is no doubt influenced in his phraseology (esp. in 205–214) by his own atomic conceptions" (cf. aussi C. Bailey, Commentary *ad* 176, 631).

l'expression assez ambiguë de *genitali / concilio* (182–183) renvoient directement au sujet primaire, l'activité des particules élémentaires. Ce n'est qu'à propos de ces particules que l'on peut affirmer que tout être créé paraît au jour une fois accomplie l'union féconde des *semina rerum* (176–179); l'union des semences, au sens biologique du terme, est suivie de la conception ou de la germination; la vraie naissance ne se produit qu'après que l'embryon s'est développé. Les circonstances qu'impliquent les expressions *suo... tempore* et *tempore iniquo* (176; 183) sont, en revanche, des lieux communs transférés de l'analogue au règne végétal, au niveau des particules élémentaires.[10] Au chant V, Lucrèce se servira de cette implication pour expliquer le lever régulier (*tempore certo*) du soleil, phénomène cosmique illustré de nouveau par une série d'analogues tirés du monde biologique (V 656–679).

Dans les vers I 184–194, on trouve la même interaction entre le sujet primaire et le sujet secondaire. L'expression *seminis ad coitum* (185)[11] doit nécessairement se référer ici aux *corpora prima*, les particules élémentaires dont s'accroissent et se nourrissent les hommes et les arbres. L'interprétation de H. A. J. Munro "after the meeting of the seed" a été rejetée par A. Ernout pour des raisons linguistiques. Le contexte lui-même la condamne: après la réunion des semences mâles et femelles, il est question tout au plus d'une conception qui va développer ses virtualités, et non pas des *infantes parvi* dont Lucrèce parle au vers 186. En revanche, la constatation faite aux vers 189–191 a été de nouveau empruntée à l'analogue biologique. La mise en lumière des limites de la croissance aux vers I 199–204 est, elle aussi, un argument tiré du monde des êtres vivants. L'exploitation poussée à l'extrême de la métaphore particules / semences se manifeste très nettement et pour la dernière fois dans les vers I 208–214, qui terminent la démonstration. Là, l'équivalence particules / semences a l'air de ne plus jouer le rôle d'analogie, mais d'être devenue une identité, de sorte que l'argument emprunté à la culture de la terre est présenté comme un argument décisif en faveur de la thèse à prouver.[12]

---

[10] *Confluere* au sens technique-atomiste I 903; 987; 994; V 601; VI 312. Pour l'expression *suo tempore*, cf. *SVF* I 497: ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις.

[11] La réunion des particules est désignée en général par les termes *coetus* ou *concilium*; la leçon *coitus*, hapax chez Lucrèce, mais attestée par tous les mss., a été choisie probablement pour ses connotations suggestives: *significat magis commixtionem generis masculini et feminini* (*ThLL* III, *s.v. coitus*, col. 1567, 4–8).

[12] Notons que le développement de l'argumentation à partir des implications

En ce qui concerne l'origine de cette analogie chez Lucrèce, nous voudrions pour finir attirer l'attention sur le fait que, comme l'a observé Lloyd, la doctrine d'Anaxagore sur les σπέρματα est un antécédent important dans le recours conscient à un modèle biologique pour développer une théorie de physique générale. La première génération des atomistes s'est également servie de l'image des semences ou, mieux, de la mixtion des semences (πανσπερμία) en rapport avec la matière atomique.[13] Chez Epicure, le mot σπέρμα, en tant que terme (semi-)technique et atomiste, se rencontre trois fois, sans que ses connotations biologiques paraissent avoir été prises en considération.[14] Dans l'article cité plus haut (p. 81), Solmsen se rallie à l'opinion selon laquelle la doctrine d'Epicure est restée à travers les siècles un ensemble statique et dogmatique.[15] En effet, à propos du raisonnement de Lucrèce que nous venons d'analyser, il substitue le nom d'Epicure à celui de Lucrèce presque sans commentaire. Ici se pose donc le problème de l'originalité ou de la dépendance de Lucrèce vis-à-vis de son maître dans l'exploitation de cette métaphore de base et dans d'autres cas de ce genre. Nous nous bornons ici à signaler la chose. Nous y reviendrons.

La fécondité d'une analogie se manifeste de deux façons. Tout d'abord, l'illustration et le système des implications qui en dérivent peuvent remplir leurs fonctions explicatives par rapport à plusieurs *illustranda* distincts. C'est le cas, nous l'avons vu, pour l'implication *certum ac dispositumst ubi / quando quicquid crescat et insit*, qui, développée implicitement au cours du premier raisonnement du chant I, joue un rôle aussi bien dans la doctrine de l'âme exposée au chant III que dans la cosmologie du chant V. En outre, la métaphore elle-même se prête à toute sorte de prolongements féconds: son système d'associations impliquées peut être élargi soit par l'auteur d'origine soit par ses lecteurs et utilisé ensuite dans des contextes nouveaux.

---

propres à la métaphore de base correspond, d'après la théorie rhétorique ancienne, aux *loci a loco, a tempore, a modo.*

[13] Cf. G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, 245 sqq.; à notre avis, Lloyd pousse trop loin l'analogie atomes / semences quand il observe (251) que "the Atomists, too, may have thought of the atom-mass as instinct with life in that it is permeated by self-moving soul-atoms".

[14] *Ep. ad Hdt.* 38,9; 74,9; *Ep. ad Pyth.* 89,6. En revanche, la représentation de la semence est une métaphore de base dans l'élaboration de la physique stoïcienne, cf. K.-H. Rolke, *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern* (Hildesheim 1975), 392–398.

[15] Cf. toutefois les critiques de Ph. H. De Lacy dans *Lucretius and the History of Epicureanism*, in TAPhA 79 (1948), 12–23.

Ces possibilités de prolonger une métaphore se présentent également aux adversaires de l'auteur, de sorte que l'analogie d'origine se tourne contre lui, moyen polémique d'autant plus efficace que les matériaux conceptuels sont empruntés à l'adversaire lui-même.[16] Preuve en soit, par exemple, la comparaison célèbre établie par les atomistes anciens entre les atomes et les lettres de l'alphabet. C'est dans la première démonstration du chant I (192–198) que nous rencontrons pour la première fois chez Lucrèce cette analogie traditionnelle: la terre ne produit rien sans la pluie; privés de nourriture, les animaux ne peuvent propager leur espèce ni se conserver en vie. Il en résulte qu'il y a des éléments communs à un grand nombre de corps, comme les lettres le sont aux mots. Lucrèce utilise encore quatre fois l'analogie des lettres dans les chants I et II, afin d'illustrer le fait que la diversité des choses, entre autres les *sensilia*, est le produit de changements dans les combinaisons d'atomes (I 823; 912; II 1013), puis pour appuyer le point doctrinal *res permixto semine constant* (II 687) et l'explication de la nutrition, qui y est liée (I 823; II 688). La façon dont Démocrite a formulé cette analogie, à savoir que la tragédie et la comédie se composent des mêmes lettres, est sans doute plus évocatrice, mais aussi plus risquée.[17] En effet, Lucrèce a l'air de restreindre sciemment l'illustration aux différents mots isolés, composés du même alphabet, et de se rendre compte qu'à l'image de la combinaison des lettres et surtout à l'exemple concret de la tragédie et de la comédie s'associent aisément les lieux communs, non voulus par les atomistes, "auteur", "créateur". Aussi, plus tard, à l'époque hellénistique, les adversaires de l'épicurisme ont rapidement exploité cette implication non intentionnée en utilisant l'analogie des *elementa* dans leur polémique sur le point vivement débattu de savoir si le monde est le résultat du hasard ou de la providence d'un démiurge divin.[18]

Les lecteurs modernes de Lucrèce n'ont pas été insensibles au pouvoir suggestif de l'analogie des lettres. Preuve en soient la popularité et la large application que la théorie de P. Friedländer sur

---

[16] Sur ce procédé, voir Ch. Perelman, *op. cit.*, 517 sqq.; W. H. Leatherdale, *op. cit.*, 138, et C. M. Turbayne, *The Myth of Metaphor* (New Haven 1962), 56.

[17] Arist. *GC* 315 b 7–15: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι . . . ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων.

[18] Cf. Cic. *Nat. deor.* II 37, 93 avec Pease *ad loc.*; Plut. *De Pyth. orac.* 11, 399 E (342 Usener); H. Diels, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus* (Leipzig 1899), 3; 11–12.

"etymology = atomology", formule si séduisante en elle-même, a connues chez d'autres commentateurs plus récents du *De rerum natura* (à partir de Bailey, et jusqu'à E. J. Kenney).[19] Ce prolongement moderne des implications associées à l'image des *elementa* n'a pu se produire que parce que Friedländer a isolé ces comparaisons de leurs contextes spécifiques et, du même coup, de leurs applications limitées, et les a mises en rapport, d'une façon tout à fait arbitraire (et, à notre avis, infondée), avec l'explication lucrétienne de l'origine du langage.[20] La remarque faite par Friedländer à ce propos, selon laquelle "poetry is very likely to repeat the creative work of language on a different level",[21] donne l'impression d'être fondée sur l'analogie romantique, établie aux XVIIIe et XIXe siècles entre l'homme primitif et le poète. Or, il s'agit ici d'une analogie qui ne s'harmonise aucunement avec la vision réaliste qu'a Lucrèce de la première génération humaine, dont il compare les efforts pour s'exprimer au moyen du langage aux mouvements maladroits des jeunes animaux et aux balbutiements des enfants, et non pas à la créativité poétique. Une interprétation contestable de l'analogie des lettres est à l'origine de l'observation de P. Boyancé, pour qui "cette comparaison que nous avons vu revenir plus d'une fois . . . semble en face du monde présenter le chant du poète comme un miroir fidèle de celui-ci ou comme un monde à sa manière".[22] Ici, l'analogie atomiste est prolongée d'une manière qui met en relation, non sans danger, le poème de Lucrèce et la conception de l'œuvre littéraire comme microcosme. Cette dernière analogie, qui a connu son expression la plus élaborée et la plus répandue dans le néo-platonisme, découle finalement elle aussi de la vision du monde comme étant la création d'un artiste divin.[23] L'histoire de l'analogie des *elementa* nous apprend encore une fois que la fécondité de la métaphore entraîne des risques pour l'auteur d'origine en ce sens que des implications qu'il n'a ni envisagées

[19] P. Friedländer, *Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius*, in AJPh 62 (1941), 16–34, cité d'après *Studien zur antiken Literatur und Kunst* (Berlin 1969), 337–353; cf. C. Bailey, vol. I, 158–159, et E. J. Kenney (ed.), *De Rerum Natura. Book III* (Cambridge 1971), *ad* III 446–448.

[20] Pour la confusion faite entre les deux significations du terme φύσει dans des discussions modernes sur la théorie linguistique de l'épicurisme, voir p. 55 sqq. de ce volume.

[21] *Art. cit.*, 349.

[22] *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 130.

[23] Cf. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists* (Leiden 1976), 95–100.

ni voulues sont déduites et exploitées par des lecteurs vivant dans des traditions culturelles différentes de celles qui prédominaient du temps de l'auteur lui-même.

Nous avons déjà constaté que dans la première démonstration du chant I, la doctrine physique d'une portée générale *nil posse creari de nihilo* est appuyée et développée à l'aide de l'analogue biologique des semences et de ses lieux communs tirés de la vie des plantes, des animaux et des hommes sur la terre. D'une façon comparable, la thèse du caractère impérissable de la matière est illustrée dans la deuxième démonstration du chant I (215–264) par le tableau qui dépeint le processus permanent de l'altération de la pluie, qui déclenche la végétation et par la suite la nutrition des *animalia* et leur reproduction (I 250–264). Cette peinture tirée de la vie biologique sert à appuyer la thèse générale selon laquelle rien ne retourne au néant, la nature ne laissant se créer aucune chose sans l'aide fournie par la mort d'une autre (I 263–264). La proposition générale de l'éternité de la matière et de l'altération permanente, c'est-à-dire du processus continu de la naissance et de la mort, de la croissance et du dépérissement de toute chose individuelle est formulée à plusieurs reprises au cours du chant II et illustrée de nouveau par des scènes empruntées à la vie biologique. Vis-à-vis de l'ensemble intact de la matière (*incolumis*... *summa* II 71), Lucrèce met en contraste la croissance et le vieillissement de chaque corps à part, processus désignés par les métaphores biologiques *senescere* et *florescere* (II 74). C'est ainsi que l'ensemble des choses se renouvelle sans cesse, loi générale exemplifiée par la propagation du genre humain (II 75–79).[24] La thèse du combat que les *motus exitiales* et les *motus genitales auctificique* ont engagé depuis l'éternité avec d'égaux succès, est illustrée par l'évocation si saisissante des vagissements des nouveau-nés qui se mêlent constamment aux gémissements funèbres (II 569–580) Lucrèce souligne une troisième fois la conception de la loi de la permanence de la matière et de l'altération continue des êtres individuels en dépeignant l'évolution cyclique de la vie végétative et animale, la μετάβασις ἐξ ἀλλήλων, la terre recevant la pluie fécondante fait naître la végétation qui permet aux *animalia* de se nourrir et de se propager,

[24] Au vers II 77 *augescunt aliae gentes, aliae minuuntur*, les deux verbes ne renvoient pas au nombre des individus de certaines espèces, mais à la croissance et au dépérissement des générations (cf. *minuunt, augmine*, au vers II 73 et le contexte tout entier); *gentes* = *genera* au sens de "génération", synonyme de *mortales* et *saecla animantum*, cf. I 1033.

processus achevé par le retour à la terre et au ciel de ce qui en est sorti (II 991 sqq.).

Quand on examine de près ces illustrations biologiques qui reviennent comme un leitmotiv dans les chants I et II (jusqu'au vers 1023), on constate qu'elles s'harmonisent mal avec la doctrine épicurienne. *Stricto sensu*, la théorie de l'*éternité* de la matière, liée à celle de l'altération permanente de chaque existence individuelle, ne saurait, dans le cadre de la physique épicurienne, être illustrée par la μετάβασις ἐξ ἀλλήλων de la vie végétale et de la vie animale sur la terre, puisque cette terre et les êtres vivants qui la peuplent sont nés et sont destinés à périr. On pourrait, certes, tenter de résoudre cette contradiction en invoquant la doctrine épicurienne de la pluralité des mondes, des terres et des races d'*animalia*, mais à une telle démarche on peut objecter que cette doctrine paraît ne jouer aucun rôle dans le choix des analogies biologiques aux chants I et II (–1023).[25] Elle n'est d'ailleurs formulée qu'à la fin du chant II (1048–1089). La théorie de l'éternité de l'être premier, de la genèse et de la mort des êtres individuels qui en dérivent, est un complexe d'idées qui s'est répandu surtout depuis Aristote et l'école péripatéticienne postérieure. Il présuppose toutefois l'existence éternelle du monde et du genre humain.[26] En outre, la thèse du "Vergehen im Einzelnen—Dauer des Ganzen" est devenue un lieu commun hellénistique que Lucrèce paraît utiliser, dans l'élaboration de la doctrine épicurienne, à la manière des épigones éclectiques de son temps.[27] Afin d'appuyer notre hypothèse, nous voudrions attirer l'attention sur un assez grand nombre de parallèles que l'on rencontre entre les analogies biologiques de Lucrèce aux chants I et II et certains passages empruntés aux écrits fortement influencés par la pensée péripatéticienne, tels que le *De mundo* du Pseudo-Aristote, le *De universi natura* d'Ocellus Lucanus et le *De aeternitate mundi* de Philon d'Alexandrie.[28] Aux similarités sig-

---

[25] Cf. déjà C. Giussani, *ad* II 75. "Qui in primo luogo il nostro mondo; ma anche, s'intende, gli altri mondi... Poi subito il pensiero si limita al nostro mondo, anzi ai soli viventi", et C. Bailey, *ad* II 76: "Lucr. is here narrowing his thought again to experience in this world".

[26] Cf. J. P. Maguire, *The Sources of Pseudo-Aristotle De Mundo*, in YClS 6 (1939), 161 et note 106.

[27] Cf. H. Strohm, *Studien zur Schrift von der Welt*, in MH 9 (1952), 147–148.

[28] A comparer Lucr. II 68–79, 569–580, et *De mundo* 397 b 2: καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. καὶ αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις. μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη

nalées entre Lucrèce et ces trois auteurs, épigones éclectiques de l'époque gréco-romaine, s'ajoute encore l'utilisation d'un autre lieu commun hellénistique, celui des *laudes terrae*.[29]

Dans la première démonstration du chant I, les fonctions créatrices et nourricières de la matière sont indiquées entre autres par le terme de *mater* (cf. le jeu de mots *mater / materies* I 168; 171), et l'illustration la plus frappante de cette maternité, c'est la Terre-Mère. Lucrèce exalte la toute-puissance de la Terre-Mère à plusieurs reprises au cours des chants I et II. La série des tableaux empruntés à la vie biologique sur la terre, aux vers II 581–717, est même si longue que le poète se sent obligé de prévenir ses lecteurs que les lois de la nature qu'il a énoncées et démontrées valent non seulement pour les êtres animés, mais pour tous les objets (II 718–719). Les éloges des chants I et II du *De rerum natura* se retrouvent dans le *De mundo* et le *De aeternitate mundi*,[30] où, dans un style comparable, le monde de la croissance et du dépérissement est concrétisé par la terre, avec les animaux et les végétaux qui la peuplent et passent par les trois phases de la vie: croissance, ἄκμη, dépérissement. Le lieu commun des *laudes terrae* se retrouve également dans la tradition stoïcienne, où il illustre le caractère divin et accompli du monde.[31] Chez Lucrèce, les louanges de la terre ont pour fonction d'étayer deux thèses, à savoir que la matière est éternelle et que tout objet est composé d'un mélange d'éléments divers.

σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπεριισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος. *De univ. nat.* 16: ταῦτα οὖν ἐστι σημεῖά τε καὶ τεκμήρια τοῦ τὸ μὲν ὅλον καὶ τὸ περιέχον μένειν ἀεὶ καὶ σῴζεσθαι, τὰ δ'ἐπὶ μέρους καὶ ἐπιγινόμενα αὐτοῦ φθείρεσθαι καὶ διαλύεσθαι. *De aet. mundi* 69: [τὸ γένος] μένει γὰρ εἰς ἀεί, φθειρομένων τῶν ἐν εἴδει . . . εἰ δ'ἀίδιον ἄνθρωπος, βραχεῖα μοῖρα τοῦ παντός, ἀγένητος δήπου καὶ ὁ κόσμος, ὥστε ἄφθαρτος.

A comparer Lucr. II 77; 1122–1123; 1130; I 564, et le complexe d'idées ἐκτροφαί τε πάντων καὶ ἀκμαὶ καὶ φθίσεις (*De mundo* 399 a 28; cf. 399 a 30; 401 a 8; *De univ. nat.* 2–4); *De aet. mundi* 58: βαθμοὺς γάρ τινας ἡ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαίνει καὶ κάτεισιν ἄνθρωπος, ἀναβαίνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ'ἐν ταῖς μειώσεσιν; cf. aussi la citation d'Euripide χωρεῖ δ'ὀπίσω (Fr. 839, 8–14 N[2]) dans *De aet. mundi* 5; 30; 144, et Lucr. II 999 sqq.: *cedit item retro*.

[29] Cf. J. P. Maguire, *art. cit.*, 162.

[30] *De mundo* 391 b 13: ἡ φερέσβιος εἴληχε γῆ, παντοδαπῶν ζῴων ἑστία τε οὖσα καὶ μήτηρ; 392 b 14; 397 a 24; 399 a 27; *De aet. mundi* 63–64; pour le style de ces panoramas, cf. H. Strohm, *art. cit.*, 144; Pease *ad* Cic. *Nat. deor.* II 39, 98; P. H. Schrijvers, *Horror ac Divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam 1970), 261–262.

[31] Cf. Cic. *Nat. deor.* II 39, 98–99 avec Pease *ad loc.*; J. Mansfeld, *The pseudo-Hippocratic Tract* Περὶ Ἑβδομάδων, *Ch. 1-11 and Greek Philosophy* (Assen 1971), 113–118.

L'utilisation par Lucrèce du lieu commun, d'origine péripatéticienne et stoïcienne, des *laudes terrae* a entraîné des contradictions à l'intérieur du *De rerum natura*. Plusieurs critiques ont signalé l'opposition qui existe entre les descriptions dites positives de la terre aux chants I et II (−1023) et les descriptions de caractère négatif des vers II 1144 sqq., V 195 sqq. et 826 sqq. La cause de cette opposition ne doit pas être cherchée dans des hypothèses touchant à la personnalité du poète, mais dans le fait que l'emploi éclectique, aux chants I et II, de motifs d'origine péripatéticienne et stoïcienne ne pouvait être intégré, en un ensemble cohérent, dans les doctrines épicuriennes traitées au chant V, à savoir que le monde n'est ni éternel, ni divin, ni achevé, et que le genre humain, qui n'est pas davantage éternel, a une origine terrestre. N'est-il pas symptomatique, à cet égard, que les écrits *De universi natura* et *De aeternitate mundi* renferment tous les deux une polémique contre la théorie de la naissance du genre humain hors de la terre, théorie commune au stoïcisme et à l'épicurisme?[32] Lorsque Lucrèce parle de la Terre-Mère aux chants I et II, la terre est d'après sa représentation celle qui donne aussi bien la vie que leur nourriture aux végétaux. Pour ce qui est des animaux et des hommes, il restreint consciemment à la fonction nourricière la série d'idées associées à l'analogie Terre / Mère.[33] A la catégorie des *animalia hic et nunc*, la terre ne donne la vie que d'une façon indirecte en ce sens que la nourriture terrestre est indispensable à la propagation et que Lucrèce a l'air de suivre la conception ancienne sur la semence des êtres vivants comme liée à la nutrition.[34] De toute évidence, la terre, qui a créé toutes les espèces, a peine maintenant à créer de petits animaux (II 1151), et la même terre, qui maintenant

---

[32] *De univ. nat.* 38; *De aet. mundi* 55–69; Sext. Emp. *Adv. math.* IX 28; Cens. *De die natali* 4.

[33] Cf. W. Kranz, *Zwei Euripideische Chorlieder in lateinischem Gewande*, Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken. Kleine Schriften (Heidelberg 1967), 350: "Die Verse 996–997 sind selbständige Zugabe des Epikureers Lukrez. Sie verwandeln den Euripideischen Hymnus auf den Ἱερὸς γάμος in eine rationalistische Lehre: nur dadurch, dass alle Lebewesen ihre Nahrung von der Erde erhalten, sollen sie deren Kinder sein. Diesen selben Gedanken bringen schon II 594 ff., ausführlicher noch im ersten Buch 250 ff.".

[34] L'influence de la théorie aristotélicienne sur le sperme comme περίττωμα τῆς αἱματικῆς τροφῆς (*GA* 726 b 9) expliquerait directement les rapports que Lucrèce établit entre la nutrition et la procréation. Cependant, sur ce point, la relation entre "die Pangenesislehre" (cf. IV 1041–1042) et "die hämatogene Zeugungslehre" n'est pas claire (pour la terminologie, cf. E. Lesky, *Embryologie*, in *RAC* 4 (1959), 1228–1229).

les nourrit de sa substance, les a engendrés dans un passé lointain (II 1156). De cela, il résulte nécessairement que les éloges de la terre, qui servent aux chants I et II (–1023) à illustrer les forces créatrices de la matière atomique, sont suivis aux vers II 1144 sqq. et V 826 sqq. d'une théorie sur le dépérissement de cette même terre.

L'exposé de Lucrèce sur la genèse du genre humain hors de la terre (V 783–836) est également un exemple très clair de la façon dont le poète a l'habitude d'exploiter une métaphore de base. Nous avons démontré ailleurs que Lucrèce a transféré systématiquement au sujet primaire (la terre) les lieux communs liés à l'analogue secondaire (naissance et maternité chez les êtres vivants).[35] Nous nous bornerons à compléter notre analyse par une comparaison de la pensée lucrétienne avec la réfutation, d'inspiration péripatéticienne, de la théorie stoïcienne sur la naissance du genre humain hors de la terre, présentée par Philon d'Alexandrie dans son *De aeternitate mundi* 55–69:

§ 66	Ὅλως τοῦτ' οὐκ εὐήθεια δεινὴ μήτραν ὑπολαμβάνειν γῆν ἐγκεκολπίσθαι πρὸς ἀνθρώπων σποράν; . . .	Lucr. V 807–808
	ἐπεὶ καὶ μαζοὺς καθάπερ γυναικὶ γῇ φατέον ἡνίκα ἠνθρωπογόνει προσγενέσθαι, τροφὴν ἵν' ἔχωσιν οἰκείαν οἱ πρῶτον ἀποκυηθέντες· ἀλλὰ γὰρ οὐ ποταμός, οὐ πηγή τις . . . ἀνθ' ὕδατος μνημονεύεταί ποτε ὀμβρῆσαι γάλα.	Lucr. V 809–815
§ 67	Πρὸς δὲ δὴ τούτοις, ὥσπερ γαλακτοτροφεῖσθαι χρὴ τὸ ἀρτίγονον, οὕτως καὶ τῇ δι' ἀμπεχόνης σκέπῃ χρῆσθαι διὰ τὰς ἀπὸ κρυμοῦ καὶ θάλπους ἐγγινομένας τοῖς σώμασι ζημίας . . .	Lucr. V 816–820
	Cf. aussi l'objection contre le mythe des Σπαρτοί:	Lucr. V 808–816

[35] Voir p. 5 sqq. de ce volume. Cette démarche analogique a été facilitée sans doute par les comparaisons traditionnelles établies entre les végétaux et les animaux et tirées des écrits embryologiques grecs (voir aussi G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, 323).

§ 58	Αὐτίκα τῷ πρώτῳ γενομένῳ ἔδει καθ' ὡρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμοὺς χρόνων αὐξήσεως·[36]	*uteri; aetas infantum; pueri*; V 820; cf. I 184–189
§ 61	Τί δ' ἐμποδὼν ἦν ἀνθρώπους καθάπερ φασὶ πρότερον καὶ νῦν βλαστάνειν; οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρῶσθαι δοκεῖν;	Lucr. V 826–836

Nous ne saurions discuter ici à fond le problème, difficile sinon impossible à résoudre, des rapports entre l'école péripatéticienne, Critolaus, Philon et Lucrèce.[37] La qualité des parallèles que nous venons de signaler permet toutefois, nous semble-t-il, de supposer que Lucrèce, auteur éclectique de l'époque hellénistique tardive, a construit son œuvre composite en puisant dans le réservoir des thèmes philosophiques et scientifiques scolaires qui formaient le "Bildungsgut" de son temps. En tout cas, la suite des idées aux vers V 805 sqq. du *De rerum natura* et la critique péripatéticienne élaborée par Philon mettent en lumière la manière dont l'argumentation pour et contre la naissance du genre humain hors de la terre se développe à partir de la même métaphore de base, selon la même série de lieux communs associés, et possède un caractère traditionnel.

La manière dont Lucrèce décrit les accouchements de la terre, au chant V, pourrait suggérer que la représentation de la Terre-Mère n'est plus chez lui une analogie à fonction explicative, mais possède un statut ontologique et se réfère à une maternité qui a vraiment existé. Cependant, Lucrèce n'attribue pas à la terre tous les lieux communs associés à la maternité animale: elle n'est pas et n'a jamais été, pour lui, un être vivant pourvu de sensibilité (*terra quidem vero caret omni tempore sensu* II 652). La digression sur la *Magna Mater* (II 600–660), dont fait partie le vers que nous venons de citer, a notam-

---

[36] Cf. aussi Lucr. I 77 *alte terminus haerens*, et *De aet. mundi* 59: νόμους φύσεως, θεσμοὺς ἀκινήτους . . . [τῆς φύσεως] τοὺς ἐξ ἀρχῆς παγέντας ὅρους ἀκινήτους διαφυλαττούσης. Dans son comm. *ad* V 808, W. A. Merrill a fait allusion à cet exposé de Philon, mais le renvoi a été ignoré par les commentateurs plus récents.

[37] Cf. W. Theiler, in *Gnomon* 2 (1926), 590 sqq., et F. Wehrli (ed.), *Die Schule des Aristoteles*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kristolaos und seine Schüler* (Basel / Stuttgart ²1969), 65–66: "Die Anfangslosigkeit der Menschheit wird von Philo anschliessend an unseren Text in Form einer weitschweifigen Widerlegung mythologischer Erdgeburt (der Sparten) bewiesen, in freier Anlehnung an einen Peripatetiker, vielleicht sogar an K. [Kritolaos]. Sie ist nach Aristoteles (cf. zu Dikaiarchos fr. 47–48) peripatetisches Schuldogma geworden, eine Folgerung aus der Anfangslosigkeit der Erde . . .".

ment pour fonction de mettre la représentation de la maternité prodigieuse de la terre à l'abri de l'implication non intentionnée (et désastreuse) de la maternité d'une divinité anthropomorphe. Les images et les narrations mythologiques, de même que les actes symboliques du culte, liés dans le passé à la métaphore de base Terre-Mère, constituent dans le fond une nouvelle série d'implications et d'associations transférées, par le truchement de l'interprétation allégorique, du sujet secondaire (*Magna Mater*) à certains *illustranda* physiques et éthiques. Or, une des fonctions de cette digression paraît consister à ne pas faire oublier que ce complexe d'idées mythiques élaborées autour de la Terre-Mère n'est qu'une façon de parler, non pas inutile,[38] mais sans aucune référence à une existence physique objective. La concession conditionnellement formulée par Lucrèce à la fin de la digression (*concedamus ut hic terrarum dictitet orbem / esse deum matrem, dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat* II 658–660) est l'application de l'avertissement donné par le philosophe britannique Braithwaite: "The price of the employment of models is eternal vigilance."[39]

Aux vers 109 sqq. du chant II, Lucrèce remarque que par le spectacle des fines poussières on peut se figurer l'agitation éternelle des corps premiers dans le vide, pour autant, toutefois, qu'un petit fait (*parva res*) puisse nous fournir un modèle des plus grands (*rerum magnarum exemplare* II 123–124). Cette formule, qui n'est pas sans parallèle dans l'histoire de l'analogie chez les Grecs,[40] a trouvé une application spécifique chez Lucrèce dans le recours fréquent à l'analogie entre le microcosme et le macrocosme. Il convient, à cet égard, de faire, avec le Dr. A. Meyer,[41] la distinction suivante: si l'homme constitue le point de départ, c'est-à-dire le sujet secondaire, et que des lieux communs associés au corps humain sont transférés à l'univers tout entier ou à certaines de ses parties, mieux vaut parler du monde

---

[38] Cf. notre discussion dans *Horror ac Divina Voluptas*, 50–59.

[39] Cité par M. Black, *Models and Archetypes*, 235, qui signale "the ever-present and serious risk that the analogy will be used metaphysically, so that its consequences will be permanently insulated from empirical disproof; the more persuasive the analogy [nommé par Black 'archetype' = 'a systematic repertoire of ideas by means of which a given thinker describes, by analogical extension, some domain to which those ideas do not immediately and literally apply', 241], the greater the danger of its becoming a self-certifying myth" (242).

[40] Cf. Hdt. II 10; IV 99; Thuc. IV 36, 3; Hp. *Vict.* I 10 (VI 484 Littré): μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά; Arist. *Mete.* 366 b 29–30: τὸ αὐτὸ δεῖ νοεῖν γινόμενον καὶ ἐν τῇ γῇ, ὡς εἰκάσαι πρὸς μικρὸν μεῖζον.

[41] A. Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos* (Bern 1900); G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, 252; J. Mansfeld, *op. cit.*, 104–105.

représenté comme *makranthropos*. Ou bien les rôles sont inversés: le macrocosme est le point d'origine et des lieux communs associés au monde sont transférés à l'homme, qui constitue l'*illustrandum* primaire. La représentation de l'homme comme microcosme, au sens strict, se trouve une seule fois chez Lucrèce, à savoir dans la description qu'il donne d'une attaque d'épilepsie dans le cadre de l'argumentation qu'il développe à l'appui de sa thèse de la mortalité de l'âme (III 487–509). Après avoir énuméré d'une façon clinique les symptômes, le poète continue la description en ces termes: le malade s'épuise en mouvements convulsifs parce que, déchirée par la violence du mal à travers les membres, l'âme se soulève et écume, de même que sur la plaine des mers salées la violence déchaînée des vents fait bouillonner les flots (III 491–494).[42] Or, pendant l'attaque d'épilepsie, présentée comme une sorte de calamité microcosmique, l'âme se trouve à l'abri dans le corps (cf. *per artus; corpore in ipso* III 492; 506). Lucrèce en tire la conclusion suivante: comment croire que, sans la protection du corps (*sine corpore* 508), à l'air libre, exposés à la violence des vents, l'âme et l'esprit puissent continuer à vivre? L'analogie traditionnelle entre microcosme et macrocosme est ainsi ingénieusement mise au service de la démonstration de la mortalité de l'âme.

Une des représentations les plus élaborées du cosmos comme *makranthropos* se rencontre chez Lucrèce aux vers II 1105 sqq., passage qui a été analysé de manière pénétrante par Solmsen dans son article "Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos".[43] Solmsen démontre qu'une théorie médico-biologique concernant la nutrition, la croissance et le dépérissement du corps humain est préalablement exposée, et que la conception qui en résulte, c'est-à-dire, selon notre terminologie, la série de lieux communs associés, est ensuite transférée au cosmos. De même, pour ce qui est de l'analogie particules-semences, le problème se pose de l'originalité de Lucrèce par rapport à Epicure. L'analogie entre l'être vivant (ζῷον) d'une

---

[42] L'image de la mer paraît avoir été traditionnelle dans la littérature médicale grecque; cf. R. Heinze, *ad loc.*, et Ch. Segal, "Lucretius, Epilepsy and the Hippocratic *On Breaths*", in *CPh* 65 (1970), 181–182. A la liste des similarités signalées par Segal entre Lucrèce et l'auteur du Περὶ φύσων (*Flat.*), il faut en tout cas ajouter Lucr. I 271–275 et *Flat.* 3 (VI 94 Littré): ὅταν οὖν πολὺς ἀὴρ ἰσχυρὸν τὸ ῥεῦμα ποιήσῃ, τά τε δένδρεα ἀνασπαστὰ πρόῤῥιζα γίνεται διὰ τὴν βίην τοῦ πνεύματος, τό τε πέλαγος κυμαίνεται, ὁλκάδες τε ἄπειροι τῷ μεγέθει ἐς ὕψος διαῤῥιπτεῦνται. Τοιαύτην μὲν οὖν ἐν τουτέοισιν ἔχει δύναμιν· ἀλλὰ μήν ἐστί γε τῇ μὲν ὄψει ἀφανής, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός.

[43] In *AJPh* 74 (1953), 34–51, spéc. 38–39.

part, le cosmos ou la terre de l'autre, ne se retrouve que deux fois chez Epicure: dans une notice doxographique et dans un fragment du livre XI du Περὶ φύσεως, et cela sous une forme très concise.[44]

De ces deux textes, on ne saurait, à notre avis, déduire que l'analogie du monde comme *makranthropos* occupe une place centrale chez Epicure. Il y a tout au plus, chez lui, l'indication de similarités potentielles, qu'il n'a pas développées, du moins à notre connaissance. Peut-être est-ce, comme l'a écrit Solmsen, parce que cette analogie renferme "a measure of arbitrariness inasmuch as in Epicurus' own view the Cosmos is not a living entity but an aggregation of dead matter".[45] Bien qu'à l'instar de Giussani, Solmsen admette que Lucrèce aurait pu élaborer indépendamment cette analogie aux vers II 1105 sqq., il déclare: "However, so far as I know, no evidence is found anywhere in his work that he was capable of such feats of philosophical originality and independence".[46] Nous ne saurions nous rallier à cette interprétation: ne trouve-t-on pas, dans le *De rerum natura*, les analogies longuement développées de la Terre-Mère et des particules / semences? Comme nous tenterons de le démontrer par d'autres exemples dans la suite de cet exposé, l'exploitation détaillée des métaphores de base, qui sont presque toujours traditionnelles dans la pensée grecque en général, constitue une des caractéristiques du *De rerum natura* du point de vue philosophique et littéraire. En outre, dans son argumentation récente à l'appui d'une datation tardive, c'est-à-dire postérieure à Posidonius, du traité hippocratique Περὶ ἑβδομάδων, notre compatriote J. Mansfeld a signalé que la mise en évidence et l'élaboration détaillée de la représentation de la terre comme *makranthropos* ne se rencontrent qu'à l'époque hellénistique et gréco-romaine.[47] Cette constatation concorde avec le caractère d'épigone éclectique de Lucrèce, tel qu'il ressort des parallèles que nous avons relevés entre le *De rerum natura*, le *De mundo* et le *De aeternitate mundi*. Le jeu éclectique et dialectique dans lequel des adversaires philosophiques s'empruntent les uns aux autres des thèmes, des arguments, des façons de penser et aussi des métaphores de base, parfois

[44] H. Diels (ed.), *Doxographi Graeci*, 331 b 24 (= Fr. 305 Usener); G. Arrighetti (ed.), Epicuro. *Opere* (Torino 1960), 232–233; 542 *ad loc.*; cf. A. Barigazzi, "La μονή della terra nei frammenti ercolanesi del lib. XI del Περὶ φύσεως di Epicuro", in *SIFC* 24 (1950), 5.

[45] *Art. cit.*, 39.

[46] *Art. cit.*, 42 n. 32.

[47] *Op. cit.*, 107.

pour les tourner contre l'école d'origine, est caractéristique de l'époque hellénistique tardive.[48]

Le recours fréquent à la représentation du monde ou de la terre comme *makranthropos* dans les chants V et VI du *De rerum natura* aboutit à une situation paradoxale. En effet, comme nous l'avons vu, les épicuriens, Lucrèce compris, nient catégoriquement que la terre soit un ζῷον et que le cosmos ait une âme. Il y aurait avantage à formuler ce paradoxe en d'autres termes et à dire que, de même que dans sa digression du chant II (600–660), le poète cherche à mettre la conception de la Terre-Mère, utilisée à plusieurs reprises dans son poème, à l'abri d'implications non intentionnées, de même il rejette explicitement la théorie de l'*anima mundi* aux vers V 124–145, avec l'intention de délimiter aussi bien que possible l'application de l'analogie du cosmos comme *makranthropos*, qu'il a déjà utilisée à la fin du chant II et dont il se servira plusieurs fois dans les chants V et VI. Une des applications les plus risquées de cette analogie se trouve aux vers V 534–563, où Lucrèce explique, à l'aide de trois arguments, comment la terre peut demeurer en repos au centre du monde sans être un fardeau écrasant pour l'air. La première analogie, tirée du corps humain, sert à étayer la thèse selon laquelle la terre et l'air sont liés l'un à l'autre dès l'origine du monde, de sorte que la première n'incommode pas le second, tout comme la tête n'est pas un fardeau pour le corps et le poids du corps n'en est pas un pour les pieds (V 540–542). Ce raisonnement se développe à partir de la conception du monde comme organisme et de ses parties (*partes*) comme membres (*membra*).[49] Cette dernière équivalence s'inspire sans doute de la similarité des termes grecs μέρη / μέλη. Lucrèce s'est d'ailleurs déjà servi de l'analogie entre les *partes* du monde et les *membra* du corps pour expliquer comment il se fait que l'éther et la terre puissent demeurer en repos, tandis que le soleil et la lune se meuvent à l'intérieur du même ensemble du monde: *quod genus in nobis quaedam licet in statione / membra manere, tamen cum sint ea quae moveantur* (V 478–479).

---

[48] Cf. par ex. la réfutation du concept *deus aedificator mundi* dans Cic. *Nat. deor.* I 8, 19; et le débat sur la conception anthropomorphique des dieux, *ibid.*, I 18, 49; 26, 74; 33, 92–94; pour l'influence de Carnéade sur le développement de la dialectique dans l'épicurisme, voir R. Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's Philosophische Schriften* I (Leipzig 1877), 175 sqq.; Ph. H. De Lacy, *Lucretius and the History of Epicureanism*, in TAPhA 79 (1948), 17–19.

[49] Cf. A. S. Pease, *ad* Cic. *Nat. deor.* II 34, 86.

La deuxième preuve, à l'appui de la thèse selon laquelle la terre est dès l'origine liée au domaine de l'air, est empruntée à un phénomène visible: la terre secouée par un violent coup de tonnerre ébranle à son tour tout ce qui se trouve au-dessus d'elle (V 550–555). C'est toutefois la troisième preuve qui est la plus paradoxale: l'union étroite entre la terre pesante et l'air léger est comparée à celle qui existe entre le corps et l'âme; or, la *tenuissima vis animai* est capable de soutenir et de soulever le poids énorme du corps (V 556–563), phénomène que Lucrèce explique aux vers 898–906 du chant IV et qui appartient d'ailleurs aux thèmes traditionnels de la psychologie ancienne.[50] Le caractère d'épigone éclectique de Lucrèce, attesté ailleurs dans son poème, oblige à prendre au sérieux les observations faites par W. Lück, pour qui la conception de l'union harmonique entre certaines parties du cosmos dans le *De rerum natura* refléterait l'idée stoïcienne de la συμπάθεια, et Lucrèce aurait ainsi annexé la théorie de la Stoa sur le monde comme organisme vivant afin d'illustrer une doctrine particulière de sa cosmologie.[51] Dans cet ordre d'idées, nous voudrions faire observer que la représentation des particules élémentaires comme des semences pourrait également s'inspirer de la pensée stoïcienne, dont le développement, à partir du concept des σπέρματα, est remarquable.

On trouve une deuxième application de l'analogie du *makranthropos* dans l'argumentation des vers V 338–350. Lucrèce y déduit la mortalité du cosmos des maladies catastrophiques qui l'affectent: vagues de chaleur, convulsions de la terre, inondations. De même, dit-il, l'homme prend conscience du fait qu'il est mortel quand il constate qu'il est exposé aux maladies qui ont déjà retranché de la vie un si grand nombre d'autres hommes. C'est selon une analogie du même genre que le tremblement de terre provoqué par le vent qui se répand à travers les nombreux pores du sol est désigné par les termes *horror* et *tremor*, et comparé ensuite au frisson qui fait trembler notre corps lorsque le froid pénètre au fond de nos membres (VI 593–595).[52] Dans son explication des éruptions volcaniques de

---

[50] Cf. J. H. Waszink, *ad* Tert. *Anim.* 8, 3, et p. 48 de ce volume.

[51] W. Lück, *Die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez* (Breslau 1932), 31; si nous admettons avec Diels (*Elementum*, 11–12) que l'éclectisme de Lucrèce s'inspire de la "polyhistorische Wirksamkeit" de Zénon et de Phèdre, il nous paraît impossible de déterminer jusqu'à quel degré le *De rerum natura* reflète l'enseignement ou les écrits des "Jungepikureer".

[52] Cf. la discussion des sources chez P. Rusch, *De Posidonio Lucreti Cari Auctore*

l'Etna, Lucrèce commence par souligner que notre ciel constitue une fraction infime de l'univers, au point qu'il représente moins dans cet ensemble qu'un seul homme par rapport à la terre tout entière (VI 647–652). Ainsi, dans la perspective de l'univers, l'éruption volcanique n'est pas plus étonnante que, par exemple, un accès de fièvre (*calido febrim fervore coortam* VI 656) ou qu'une éruption du feu sacré (l'érysipèle) répandue dans le corps humain (*sacer ignis* VI 660). Etant donné ce complexe d'analogies établies entre le cosmos et le corps humain, il est très révélateur que pour étayer le caractère bien fondé du principe de l'explication multiple à l'égard des phénomènes du ciel et d'autres *paradoxa*, Lucrèce décrive la situation d'un homme qui voit un cadavre humain gisant à quelque distance et qu'on obligerait à énumérer toutes les causes possibles de mort, pour qu'il dise celle qui, dans le nombre, l'a effectivement frappé (VI 703–711).[53] Les comparaisons établies entre les phénomènes grandioses du cosmos et le corps humain d'une étendue minuscule ont pour conséquence psychologique que, grâce à ces parallèles, le caractère miraculeux et effrayant des *paradoxa* du monde est amoindri. La diminution, opérée dans la cosmologie lucrétienne, de l'importance des choses éprouvées ordinairement comme ayant de la grandeur trouve sa contrepartie dans l'agrandissement, par l'éthique épicurienne, des choses généralement considérées comme petites.[54]

Après avoir étudié jusqu'ici l'emploi de l'analogie dans les explications de deux grandes catégories des ἄδηλα, les atomes et les phénomènes cosmiques, aux chants I, II, V et VI, nous examinerons les théories relatives à l'âme, développées aux chants III et IV. Dans la première démonstration du chant III (94–135), Lucrèce affirme que l'esprit et l'âme sont une partie du corps, de même que la main, le pied et les yeux sont parties intégrantes de l'être vivant dans son ensemble (III 94–97). Pour le démontrer, il réfute l'affirmation opposée—en d'autres termes, il démolit l'analogie opposée, selon laquelle l'âme serait une harmonie du corps. Nous avons vu que, dans la polémique relative à la naissance du genre humain hors de la terre,

---

in Carmine De rerum natura VI (Diss. Greifswald 1882), 9 sqq.; voir aussi L. Robin, *ad loc.*, et G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, 362, sur la tradition aristotélicienne.

[53] Il est possible que cette analogie témoigne également des rapports entre l'épistémologie épicurienne et la médecine empirique.

[54] L'opposition entre l'infiniment grand et l'infiniment petit constitue un thème majeur dans la physique, l'éthique et l'esthétique lucrétiennes; cf. notre étude "Entre les deux infinis", in *Apophoreta ter ere van A. D. Leeman* (Univ. van Amsterdam, Vakgroep Klassiek Latijn 1977), 85–95.

la défense et la réfutation d'une thèse fondée sur une métaphore de base se développent selon une méthode consistant à montrer que les implications associées au sujet secondaire utilisé comme analogue sont respectivement vraies / possibles ou fausses / impossibles. Le concept de l'harmonie implique, chez les Anciens, qu'un mélange total des composants différents, voire opposés, a eu lieu, et que ce mélange résulte d'une contribution égale de toutes ses parties constituantes.[55] Or, Lucrèce va mettre en évidence le fait qu'il est impossible de transférer ces deux implications à l'âme en tant qu'harmonie du corps, harmonie qui serait comparable, comme le disent ses adversaires, à la bonne santé du corps, dont on parle souvent sans que pourtant la santé soit une partie spécifique du sujet bien portant (III 98–103). Il commence par constater que notre corps est parfois malade, tandis que notre âme est en joie, et vice versa. Il renforce cette première constatation par l'application de sa propre analogie de l'âme comme partie du corps: un malade peut souffrir du pied sans avoir aucune douleur dans la tête (III 110–111). On observera que, ce faisant, il réduit à néant la comparaison entre l'harmonie et la bonne santé du corps. En plus, dans le sommeil, le repos du corps privé de sentiments s'harmonise mal avec les agitations de l'esprit (dans les rêves, III 112–116). Pour finir, Lucrèce met en lumière le fait que les apports des parties constituantes de cette prétendue harmonie ne sont pas égaux (III 117–125). La réfutation de l'analogie opposée par le démenti de ses implications constitue en même temps la confirmation de sa propre analogie: par leur nature, l'esprit et l'âme sont des parties intégrantes du corps (III 130–131). Cette analogie peut ensuite remplir sa fonction heuristique dans la démonstration relative à la mortalité de l'âme: l'âme ne peut pas davantage exister sans le corps que la main, l'œil, le nez ne peuvent sentir ni même exister isolément (III 548–557).[56]

A l'intérieur du cadre général du parallélisme entre l'esprit / l'âme et les autres parties du corps, on trouve deux analogies spécifiques qui ont influencé à plusieurs reprises l'*inventio* de Lucrèce, à savoir celle qui met en rapport l'esprit / les yeux et les mains, et celle qui met en rapport l'esprit et les yeux. En ce qui concerne la première analogie, nous espérons avoir démontré dans notre étude sur la poétique et la poésie de Lucrèce[57] que des expressions telles que *manifesta*

---

55 Cf. Arist. *De an.* 407 b 30–32; *De mundo* 396 b 15–17; Cic. *Tusc.* I 10, 19; 10, 21.
56 Cf. R. Heinze, *ad* III 548.
57 87–91; voir aussi K. Kleve, *Zur epikureischen Terminologie*, in SO 38 (1963), 25–31.

manu... ducunt (II 867–869), *manibus manifesta suis emittere* (IV 504), et certaines appréciations de Cicéron sur Epicure, dans le *De natura deorum* et les *Tusculanes*, découlent du fait que, pour la physique épicurienne, la perception sensorielle et mentale est réduite à la sensation tactile et que la main est l'organe mentionné par Lucrèce en rapport avec *tactus*. Dans cette étude, nous avions également suivi la suggestion faite par F. Merbach, pour qui le terme technique épicurien ἐπιβολαὶ εἴ τε διανοίας εἴ θ' ὅτου δὴ ποτε τῶν κριτηρίων dérive de la locution ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας. Ajoutons, à l'appui de cette suggestion, que la traduction *animi iniectus* (II 740; cf. *inice mentem* II 1080), créée par Lucrèce, a été fondée sur les expressions figées *iniectio manus* et *manum inicere* (cf. *iacere indu manus* V 102).[58] Pour appuyer encore davantage ce rapprochement, nous voudrions signaler ici la présence de l'analogie établie entre l'esprit et la main dans le *De anima* d'Aristote, analogie qui est reprise dans les *Problemata*.[59] La création du terme technique ἐπιβολή, par analogie avec l'expression ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας, trouve probablement son meilleur parallèle dans l'anecdote sur Zénon le Stoïcien, qui expliquait le sens du nouveau terme technique épistémologique κατάληψις par le geste du poing fermé.[60] L'analogie épicurienne entre l'esprit et la main a déterminé l'*inventio* de l'argumentation chez Lucrèce, aux vers II 737–747: contre ceux qui croient que des particules incolores sont impossibles à concevoir pour l'esprit (*si nullus tibi forte videtur / posse animi iniectus fieri*... II 739–740), il répond que les aveugles-nés savent reconnaître au toucher des corps sans couleur, tandis que nous-mêmes, quand, plongés dans les ténèbres, nous touchons un objet, nous ne sentons pas quelle est sa couleur (II 741–747).

Le parallélisme établi entre l'esprit / l'âme et les parties du corps a suggéré l'exploitation plus poussée de l'analogie esprit / âme—yeux au chant III, 396–416. Lucrèce y démontre que pour le maintien

[58] Cf. *ThLL* VII 1, *s.v. iniectio, inicere*; J. H. Waszink, *ad* Tert. *Anim.* 34, 3 *iniectionem*; en revanche, l'expression *animi iactus liber quo pervolet* (Lucr. II 1047) est à rapprocher du vers I 970 *iaciatque volatile telum.*

[59] *De an.* 432 a 1: ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν; *Pr.* 955 b 24: ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρησόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὀργάνοις, σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν. Cf. aussi les textes cités par A. S. Pease, *ad* Cic. *Nat. deor.* I 31, 88 (436).

[60] Cf. K.-H. Rolke, *op. cit.*, 124; sur les rapports existant entre l'épicurisme et la Stoa quant au vocabulaire épistémologique, voir F. H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis*, in *Problems in Stoicism* (London 1971), 32.

de la vie le rôle de l'esprit est beaucoup plus important que celui de l'âme. Il observe que, sans l'esprit, l'âme ne peut pas séjourner, ne serait-ce qu'un instant, dans notre corps, tandis que l'homme, quand bien même il serait amputé de tous ses membres et privé ainsi d'une grande partie de son âme, demeure en vie aussi longtemps que l'esprit lui reste (III 398–407). Cette constatation est ensuite illustrée au moyen de la comparaison suivante: si la partie extérieure de l'œil est déchirée mais que la pupille reste intacte, la vue subsiste (*stat cernundi vivata potestas* III 409). Heinze a observé que l'expression remarquable *vivata potestas cernundi* a été choisie "da die Sehkraft das Leben des Auges ist". En revanche, poursuit Lucrèce, si la partie centrale de l'œil se trouve endommagée, *occidit extemplo lumen tenebraeque secuntur* (III 414). A. Ernout, dans son commentaire, Bailey et Kenney supposent que l'expression *occidit lumen* se réfère au coucher du soleil, suivi par les ténèbres de la nuit. Toutefois, le contexte de la comparaison et sa fonction, qui est d'illustrer le rôle prédominant de l'esprit dans le maintien de la vie, nous incitent à penser que, par opposition à l'expression *stat cernundi vivata potestas*, le verbe *occidit* a le sens de mourir,[61] et que le mot *tenebrae* renvoie aux ténèbres de la mort. L'analogie entre l'esprit / l'âme et les yeux est utilisée une deuxième fois aux vers III 558–565, à l'appui de l'affirmation selon laquelle l'âme et l'esprit sont incapables de rien faire par eux-mêmes, de même que l'œil isolé du corps ne peut distinguer aucun objet. On constate dans ces deux passages qu'à partir de l'expression métaphorique traditionnelle des yeux de l'esprit, Lucrèce développe un système d'implications très spécifiques pour étayer ses argumentations physiologiques.

Dans le chant IV également, la métaphore traditionnelle des yeux de l'esprit fournit à Lucrèce l'occasion de développer ses arguments. Th. Gomperz a remarqué que la maxime ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται, qu'on trouve pour la première fois dans le traité hippocratique *De arte*, est restée familière aux auteurs grecs, romains et modernes.[62] On notera toutefois que des tournures lucrétiennes telles que *mente (animo) videre* (cf. V 149; I 143–145), et les expressions *oculi animi (mentis), acies mentis (animi)*, utilisées à maintes reprises par Cicéron, semblent avoir été

[61] Cf. la traduction d'Ernout: "la lumière meurt".

[62] Cf. Th. Gomperz, *Apologie der Heilkunst* (Leipzig ²1910), 134; P. Shorey, *ad* Plat. *Resp.* 519 b: τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν; K.-H. Rolke, *op. cit.*, 440–441; 496.

introduites en latin sur une grande échelle par ces auteurs.[63] On en peut déduire qu'à l'époque de Lucrèce, les métaphores de ce genre étaient moins usées que par la suite. L'analogie de base esprit / yeux est utilisée par Lucrèce pour expliquer la perception mentale (IV 722–817).[64] Du fait que la vision de l'esprit est semblable à celle des yeux, il conclut que le phénomène se passe de la même manière, à savoir à l'aide des simulacres, à ceci près que l'esprit distingue des images plus subtiles encore (IV 749–756). A la fin de son développement sur la perception mentale, il pousse encore plus loin l'analogie établie avec le mécanisme des yeux: à cause de la ténuité des simulacres, l'esprit ne peut les voir clairement que s'il est attentif; de même, les yeux ne sont capables de distinguer des objets minuscules que s'ils se tendent et s'appliquent; en outre, si l'on regarde distraitement des objets bien visibles, ils apparaissent comme s'ils étaient lointains (IV 802–815). Dans le chapitre intitulé "Antike Meinungen über die optische Anschauung" de son livre *Die antike Mnemotechnik*,[65] H. Blum a réuni un grand nombre de témoignages qui montrent à l'évidence que, pour les Anciens, la pensée et la connaissance en général ne pouvaient se passer ni de représentations visuelles comme matériaux de base, ni de visualisations accompagnant les idées abstraites, et qu'ainsi la vue est mise en relation très étroite avec l'esprit. Il est possible que l'explication lucrétienne de la perception mentale ait été suggérée par des théories mnémotechniques, puisque c'est dans des écrits de ce genre que l'on rencontre des analogies comparables, établies entre le mécanisme de la pensée et celui de la vision.[66]

L'union d'une grande force d'intelligence analytique et de la vision aiguë de l'artiste se manifeste d'une façon impressionnante, chez le poète-philosophe Lucrèce, dans la sélection et l'élaboration de la série d'analogues au moyen desquels il illustre, dans la première partie du chant III, un certain nombre de propriétés et de facultés de l'âme. L'*illustrandum* primaire est constitué par l'âme, chaleur et souffle vital (*calor ac ventus vitalis* III 128),[67] qui, au moment de la mort, se retire

---

[63] Voir *ThLL*, *s.v. acies, mens, oculus* (I, col. 400,73; VIII, col. 721,55; IX 2, col. 448,35).

[64] Cf. aussi notre discussion dans *Horror ac Divina Voluptas*, 91 sqq.

[65] Hildesheim 1969, 164 sqq.

[66] *Rhet. Her.* III 19,32: *nam ut aspectus item cogitatio minus valet sive nimis procul removeris sive vehementer prope admoveris id quod oportet videri*; Quint. *Inst.* XI 2, 10: *nec dubium est quin plurimum in hac parte valeat mentis intentio et velut acies luminum a prospectu rerum, quas intuetur, non aversa.*

[67] Cf. E. Rohde, *Psyche* (Tübingen ^{4}1907), II 319; 331–333.

du corps. A titre d'analogues, Lucrèce utilise des objets dont l'exhalaison est bien sensible à nos sens: le bouquet du vin (III 221), l'odeur du parfum ou de l'encens (III 222; 327), la saveur et la chaleur d'un objet ou du corps humain (III 223; 266–267),[68] la fumée qui se dissipe dans l'air (III 436; 456; 583). Selon le contenu des *illustranda*, ces différents analogues sont exploités, variés et combinés d'autant plus facilement que les différentes exhalaisons s'expliquent au moyen de la même théorie physique des ἀπορροῖαι.[69] On peut se demander si cette série d'analogues ne se serait pas imposée à l'esprit du poète grâce au trésor de la langue latine elle-même. On trouve en effet comme objet des verbes (*ex*) *spirare*, (*ex*)*halare*, d'une part l'âme ou l'esprit, d'autre part *vapor, odor, calor, nebula*.[70]

Lucrèce utilise les implications associées à ces analogues pour illustrer certaines parties de sa doctrine psychologique: la ténuité de l'âme (III 208–230), ses facultés en tant que propriétés multiples d'un seul corps (III 262–270),[71] la destinée commune de l'âme et du corps (III 323–336). D'une manière qui caractérise la nature de son *inventio*, Lucrèce développe les implications physiques de la conception traditionnelle selon laquelle la substance de l'âme se dissipe dans les airs comme de la fumée:[72] comme une fumée, elle s'échappe par tous les pores de l'objet qui la contient, elle se déchire, déjà dans le corps, et ne laisse derrière elle qu'une ruine (III 580 sqq.).[73] Là aussi, le poète est conscient des implications non intentionnées qui pourraient être associées à l'analogue. Ainsi, la chaleur: comme l'âme et le corps sont liés intimement dès le premier âge, leur divorce ne peut s'opérer sans ruine pour tous les deux; cette union est donc tout à fait différente des rapports entre l'eau et la vapeur chaude qui s'en répand, puisque la chaleur a été ajoutée et que sa disparition permet à l'eau de rester intacte (III 337–349).[74]

---

[68] Pour la leçon *calor* (III 267), voir Bailey *ad loc.*; Heinze a préféré lire *color* bien que sa remarque (86) étaie plutôt *calor*: "L. hat das an sich weniger nahe liegende *viscus* gewählt, um die Geltung der Seele als *pars corporis* wieder zu betonen".

[69] Cf. II 408 sqq.; IV 216 sqq., et J. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle* (Oxford 1906), 163.

[70] Voir *ThLL*, *ss.vv.*

[71] Pour la présence d'analogies comparables à l'appui de la thèse de l'unité de l'âme dans la philosophie stoïcienne (Chrysippe ?), cf. déjà R. Heinze, *ad loc.*, et maintenant K.-H. Rolke, *op. cit.*, 144.

[72] Cf. E. Rohde, *Psyche*[4], II 332–333.

[73] Cf. R. Heinze, *ad* III 582.

[74] Cf. R. Heinze, *ad* III 339; pour le sens de *coniunctam* au vers III 349, cf. I 451–452: *coniunctum est id quod nusquam sine permitiali / discidio potis est seiungi seque gregari.*

La représentation de l'âme comme une fumée met en évidence l'habitude qu'a Lucrèce de donner une application physiologique à des analogies qui sont traditionnelles dans la littérature antérieure à lui. Cette manière d'exploiter une métaphore traditionnelle se manifeste très clairement aussi dans l'explication qu'il fournit des rapports entre l'âme et le corps. Au vers III 440, le corps humain est représenté comme le vaisseau (*vas*) de l'âme. Il s'agit ici d'une image que l'on rencontre déjà dans les dialogues de Platon et plus tard chez Cicéron et Sénèque.[75] C'est pourtant dans le cadre d'une conception dualiste de l'âme que chez ces trois penseurs, le corps est représenté comme le récipient sans valeur et périssable de l'âme immortelle. Dans la théorie moniste de l'âme, chez Epicure et Lucrèce, il ne saurait être question d'une dépréciation pareille. Néanmoins, Lucrèce se sert de cette métaphore de base pour développer un raisonnement qui aura ainsi une sorte d'effet de "boomerang" contre tout penseur dualiste attaché à l'image du vaisseau: de même que l'on voit d'un vase agité le liquide s'écouler en tout sens, ainsi le corps humain bouleversé ou devenu poreux ne peut plus contenir l'âme (III 434–444). L'image traditionnelle, d'inspiration dualiste, est ainsi utilisée dans un contexte physiologique et moniste. Pourtant, Lucrèce paraît redouter les implications dualistes attachées à cette analogie, car, après avoir conclu aux vers III 554–555 que l'âme ne peut exister toute seule sans le corps et sans l'homme lui-même, qui apparaît comme le vase qui la contient (*illius quasi quod vas esse videtur*), il ajoute que rien ne nous empêche d'imaginer un autre objet en liaison encore plus intime avec elle, puisqu'elle lui est attachée par une étroite combinaison (III 556–557).

Le chant III contient d'autres exemples de la manière dont Lucrèce exploite des images qui sont à l'origine liées à une théorie dualiste de l'âme. Aux vers III 576–579, il aboutit à la conclusion que la sensibilité de l'esprit doit se dissoudre après que s'est achevée la dissolution de l'enveloppe corporelle. L'expression de *tegmen* utilisée pour désigner la fonction protectrice du corps à l'égard de l'âme est répétée au vers 604, et l'argumentation se termine en ces termes: *quod si inmortalis nostra foret mens, / non tam se moriens dissolvi conquereretur, / sed magis ire foras vestemque relinquere, ut anguis* (III 612–614). Comme Heinze (*ad loc.*) l'a déjà remarqué, la représentation du corps comme vête-

---

[75] Voir Fr. Husner, *Leib und Seele in der Sprache Senecas* (Leipzig 1924), 77–84; K.-H. Rolke, *op. cit.*, 467–468.

ment de l'âme est traditionnelle.[76] D'une façon ironique, Lucrèce indique qu'au moment de la mort, le comportement humain ne s'harmonise pas avec cette conception. Ce point est encore renforcé par l'allusion littéraire qui se cache à notre avis dans la brève comparaison finale *ut anguis*. Le renouvellement annuel de la peau du serpent est utilisé dans la littérature ancienne comme symbole du retour éternel de la jeunesse, et on y ajoute souvent la plainte que, hélas, ce rajeunissement n'est pas permis à l'homme.[77] Les vers III 612–614 illustrent l'habitude que prend Lucrèce de terminer une argumentation par une remarque ironique inattendue.

Lucrèce donne l'impression d'avoir consciemment évité la représentation dualiste traditionnelle du corps en tant que demeure de l'âme.[78] L'absence, chez lui, de cette métaphore s'explique probablement par le fait que l'image de la maison était très populaire chez ceux qui avaient du monde une vision théologique et téléologique,[79] et que Lucrèce a jugé trop risqué l'emploi d'analogies tirées de l'ensemble des artefacts puisque, grâce à leurs implications téléologiques, elles risquaient d'être exploitées par les adversaires de l'épicurisme. C'est ce que l'histoire de la comparaison des *elementa* illustre bien. Une des variations physiologiques sur l'analogie de base corps / maison de l'âme se rencontre au chant III, 359–369. La thèse y est exposée selon laquelle les yeux ne peuvent rien voir par eux-mêmes: ils sont l'instrument dont l'esprit se sert pour regarder, comme à travers une porte ouverte (*ut foribus spectare reclusis* III 360).[80] Lucrèce combat cette proposition selon la méthode que nous avons esquissée auparavant: en prolongeant l'analogie, il dévoile que ses implications sont insoutenables, voire absurdes. Les yeux se trouvent offusqués par une lumière trop vive. Rien de pareil pour une porte (III 363–364)! En outre, si nos yeux jouent le rôle de portes, leur suppression devrait permettre à l'esprit de voir mieux encore, débarrassé qu'il serait de jambages gênants (*sublatis postibus ipsis* III 369). Voici un autre exemple

---

[76] Cf. Fr. Husner, *op. cit.*, 84.

[77] Voir P. Brandt, *ad* Ov. *Ars* III 77; K. F. Smith, *ad* Tib. I 4, 35: *crudeles divi, serpens novus exuit annos: / formae non ullam fata dedere moram.*

[78] Cf. Fr. Husner, *op. cit.*, 60–66; noter toutefois l'image du bâtiment qui s'écroule, aux vers III 584 sqq.; IV 867–868; 942–943.

[79] Cf. K.-H. Rolke, *op. cit.*, 166–167; 466; et G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, 272 sur les "technological images".

[80] Cf. à côté des commentaires *ad loc.*, également J. H. Waszink, *ad* Tert. *Anim.* 14,5: "The comparison of the senses (especially the eyes) to doors or windows is extremely frequent in popular philosophy".

de prolongement *ad absurdum*, par lequel s'achève de façon ironique une argumentation. Au demeurant, Lucrèce a très bien connu la représentation dualiste de l'âme immortelle habitant la demeure périssable du corps. C'est ce qui ressort de l'allusion ironique qu'il fait à la fin du passage III 741–775: *quidve foras sibi vult* [sc. *vis animi*] *membris exire senectis? an metuit conclusa manere in corpore putri; / et domus aetatis spatio na fessa vetusto / obruat? at non sunt inmortali ulla pericla* (III 772–775).[81]

L'image du corps habitacle de l'âme constitue une analogie de base qui s'est largement répandue sous des applications différentes dans la psychologie, l'éthique et la physiologie anciennes. L'image du navire a connu la même diffusion et la même popularité: représentation du monde comme un navire piloté par Dieu, qui se retrouve dans des visions téléologiques du monde, notamment chez les stoïciens; l'âme comme κυβερνήτης du corps dans le *Phèdre* de Platon; les rapports entre l'âme et le corps comparés à ceux qui existent entre pilote et navire, dans la psychologie d'Aristote et plus tard; la comparaison du corps à un navire, que l'on rencontre aussi bien dans la littérature médicale que dans des écrits éthiques.[82] Lucrèce s'est également servi de cette représentation populaire pour illustrer la façon dont le corps humain est mis en mouvement *ut ac navis velis ventoque feratur* (IV 897) et dont de si petits corpuscules de l'âme manœuvrent un corps aussi grand que le nôtre: *quippe etenim ventus subtili corpore tenvis / trudit agens magnam magno molimine navem / et manus una regit quantovis impete euntem / atque gubernaclum contorquet quolibet unum...* (IV 901–904). Lucrèce ayant ainsi coutume d'exploiter les traditions anciennes, il est à tous égards vraisemblable qu'aux vers II 257 sqq. l'image de l'âme cocher du corps[83] a contribué aussi bien au choix de l'exemple des chevaux (II 263–265) que, plus spécialement, à l'emploi métaphorique des verbes *refrenare*/*refrenari* et *residere* (II 276; 283) dans la description des rapports entre l'âme et le corps.[84]

Nous espérons avoir démontré que l'exploitation d'une métaphore

---

[81] Cf. Fr. Husner, *op. cit.*, 66.

[82] Voir les exemples cités par Fr. Husner, *op. cit.*, 30; 37; 66 note 3; J. H. Waszink, *ad* Tert. *Anim.* 52,4: *corporis navem... animae navigatio*; K.-H. Rolke, *op. cit.*, 361 sqq.; 487, et p. 48 de ce volume.

[83] Voir Fr. Husner, *op. cit.*, 47; J. H. Waszink, *ad* Tert. *Anim.* 53,3: *auriga corporis spiritus animalis.*

[84] Cf. aussi Fr. Husner, 40, sur l'élaboration métaphorique du concept de l'ἡγεμονικόν aux vers III 94; 136; 281; 396.

de base se trouve à l'origine d'un grand nombre d'argumentations dans le *De rerum natura.* Il est dès lors licite de parler d'un emploi rhétorique de l'analogie dans un double sens: le point de départ a dans la plupart des cas un caractère traditionnel; l'*inventio* de nombreuses argumentations consiste à explorer consciemment et systématiquement les implications des analogies, avec le but d'utiliser le système des lieux communs associés soit pour appuyer soit pour démolir une thèse. Nous espérons également avoir montré que le choix de certains analogues comme le procédé de l'élaboration systématique sont des indices du caractère éclectique du *De rerum natura*, poème datant de la période hellénistique tardive. A propos de la méthode qui consiste à réfuter la thèse d'un adversaire en prolongeant "son" analogie au delà de l'affirmation première, on pourrait dire, comme l'a fait Ch. Perelman dans La *nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation,*[85] que, du point de vue moderne, une réfutation de ce genre n'est jamais contraignante, car on peut refuser d'admettre ce prolongement. Toutefois, la grande popularité de cette méthode chez Lucrèce est elle-même une indication de l'importance que le raisonnement par analogie a eue dans l'Antiquité comme preuve plausible, à la fois scientifique et rhétorique. En outre, certaines conceptions anciennes de la nature et du monde, qu'aujourd'hui nous serions enclins à qualifier de métaphores, détenaient dans l'Antiquité un statut ontologique ou métaphysique indépendant, de sorte qu'une réfutation par prolongement *ad absurdum* pouvait se justifier.

L'exploitation systématique des analogies de base se manifeste également dans le *De rerum natura* sous les formes suivantes: la même analogie est utilisée dans plusieurs contextes sous des applications différenciées; les rôles de l'*illustrandum,* et de l'illustration peuvent être entièrement inversés, par exemple dans les représentations du monde comme *makranthropos*, de l'homme comme microcosme, de la mort comme sommeil et du sommeil comme une mort à mi-chemin,[86] de la terre comme femme et de la femme comme terre;[87] l'*illustrandum* de l'argumentation X sert à illustrer l'argumentation Y.[88] Cette exploitation systématique s'accompagne nécessairement d'un contrôle rationnel très poussé de l'image. Le poète met ses propres analogies

[85] 520 sqq.
[86] Cf. p. 139 sqq. de ce volume.
[87] Cf. Lucr. IV 1107; 1272; et A. Dieterich, *Mutter Erde* (Leipzig / Berlin ^{3}1925), 78; J. H. Waszink, *ad* Tert. *Anim.* 27,8.
[88] Cf. IV 898–900 et V 556–560.

à l'abri des implications non voulues; il démolit celles de ses adversaires par le prolongement *ad absurdum.* Il lui arrive, par exemple dans ses exposés sur la vitesse des atomes et des simulacres (II 142–164; IV 176–208) et sur la prééminence d'Epicure (V 1 sqq.), ainsi que dans ses représentations de la mort comme un sommeil (III 921–930) et de l'amour comme une sorte de faim et de soif (IV 1089–1096), de critiquer et de purifier lui-même les illustrations dont il s'est servi, et de souligner les différences qui existent à côté des similarités, afin de rendre justice aux dimensions des *illustranda.*[89]

Nous nous sommes surtout concentré sur les parties plus techniques du poème, qui ont en général trop peu retenu l'attention des commentateurs, les analyses modernes consacrées à l'*imagery* de Lucrèce s'occupant de préférence des passages moins techniques. A cela s'ajoute le fait que ces études modernes partent très souvent, d'une façon plus ou moins explicite, de l'autonomie de l'œuvre littéraire, ce qui a pour conséquence qu'elles ignorent délibérément la situation historique de Lucrèce et les rapports qui ont lié la littérature, la philosophie et les sciences justement dans le domaine de l'analogie et de la métaphore.[90] Remarquons d'ailleurs que dans les introductions aux six chants, on retrouve la même méthode consistant à exploiter un nombre restreint de métaphores traditionnelles comme, par exemple, les images de la lumière et des ténèbres, du chemin, de la mer, du combat, de la maladie et de la médecine.

A la fin de son article intitulé *Models and Archetypes*, Max Black souligne que les sciences aussi bien que la littérature s'inspirent de l'imagination et que toutes les activités intellectuelles, si différentes soient-elles dans leurs objectifs et leurs méthodes, se développent à partir de l'exploitation systématique de certaines analogies de base, nommées par lui des archétypes, qui jouent un rôle important dans des disciplines divergentes. Black remarque à ce propos que "those interested in excavating the presuppositions and latent archetypes of scientists may have something to learn from the industry of literary critics".[91] En tant que critique littéraire, nous avons suivi à rebours

---

[89] La démarche est comparable à la technique dite "la correction d'images" chez Plotin (cf. E. Bréhier (éd.), Plotin. *Ennéades*, V (Paris 1931), notice p. 129, et Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, 510).

[90] Les métaphores de base dans l'histoire de la théorie littéraire ont été étudiées de manière exemplaire par M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition* (Oxford 1953; Norton Library 1958); voir aussi W. A. Shibles, *Metaphor. An Annotated Bibliography and History* (Madison, Wisconsin, 1971).

[91] *Models and Archetypes*, 242–243.

le conseil modeste de Black, avec d'autant plus de conviction que dans le genre hybride auquel appartient le *De rerum natura*, les aspects scientifiques, philosophiques et littéraires s'unissent surtout sur le plan de l'utilisation de l'analogie. C'est la même façon de penser et de présenter qui est en jeu dans les parties techniques et moins techniques et qui se prête aux mêmes méthodes d'analyse. Il s'est avéré, à notre avis, que Lucrèce mérite pleinement la qualification attribuée par K. Reinhardt à Posidonius: "der grösste Augendenker der Antike". Dans son emploi de l'analogie, Lucrèce s'inspire d'une part des axiomes de l'épistémologie sensualiste d'Epicure; d'autre part, il répond à la définition du poète comme étant "celui qui regarde", de l'artiste littéraire qui sait élargir, approfondir et surtout renouveler la perception de ses lecteurs. Ainsi, le *De rerum natura* témoigne de l'unité foncière qui peut exister dans les œuvres de l'imagination philosophique, scientifique et artistique de l'homme.

INDEX LOCORUM

Aelianus
de Natura Animalium
VI 22 — 171n

Aeschylus
Fr. 196 N2 — 88n

Aetius
IV–V — 122–123
V 1 — 132n
V 2 — 132n
V 24 — 132n, 140n
V 25 — 124n

Alcmaeon
DK 24 A 18 — 134

Anaxagoras
DK 59 A 43 — 50
DK 59 A 103 — 124n, 144n

Anonymus Londinensis — 91
XXI 15–18 Jones — 124n
XXII 50 Jones — 124n
XXIII 25 sqq. Jones — 131n
XXIV Jones — 124n
XXIV 5–9 Jones — 141n
XXIV 12 Jones — 131n
XXVI 30 sqq. Jones — 137n

Apollonius Rhodius
IV 264–265 — 95

Aristophanes
Equites
1331 — 9n
Nubes
346 — 27
984 — 9n
Scholia ad Aristoph. Nub.
397 — 95

Aristophanes Byzantinus
Hist. Anim. Epit. A
66 — 13n
77 — 13n

Aristoteles
Analytica Posteriora
71 b 26 — 57n
de Anima
407 b 30–32 — 203n
414 a 29 sqq. — 123n
416 a 19 sqq. — 10n
420 b 5 — 68n
420 b 29–33 — 69
432 a 1 — 204n
432 b 11 sqq. — 123n
459 a 15 sqq. — 123n
de Divinatione per Somnia
462 a 12 — 161n
463 a 10 sqq. — 164n
463 a 23 — 157n
463 b 12 — 159
Ethica Nicomachea
1104 a 15 — 129n
1157 a 30 — 57n
1175 a 6–7 — 178n
Fragmenta
591 Rose — 95
de Generatione Animalium
726 b 9 — 194n
730 a 33 — 19n
732 a 25 sqq. — 7n
739 b 33 sqq. — 12n
739 b 33–740 b 10 — 12n
744 b 33 — 10n
745 b 24 — 12n
758 b 15 — 8n
758 b 24 — 8n
762 b 28 sqq. — 10
763 a 3 — 7n
769 b 5 — 19n
769 b 7–9 — 19n
770 b 9–11 — 17, 18
770 b 28 — 19n
770 b 37 — 19n
771 a 27–31 — 21n
772 b 26–28 — 20n
776 a 27 sqq. — 14n
777 a 25 — 136n
778 b 23 sqq. — 139n
786 a 25 — 68n
de Generatione et Corruptione
315 b 7–15 — 189n
322 a 16 sqq. — 10n
Historia Animalium
486 a 5 — 50
488 a 12 sqq. — 53
493 a 17–18 — 13n

(Historia Animalium cont.)
501 b 30 sqq. 51
511 b 15 136n
535 a 26 68n, 79n
535 a 30 sq. 181n
536 a 20–b3 181n
536 b 5 70n
536 b 27 160(n)
539 a 18 sqq. 12n
539 a 23 5n
542 a 18 sqq. 44
551 a 1 sqq. 6n
556 a 26 9
556 b 4 sqq. 9
605 b 22 sqq. 43, 51
610 a 19 51
de Insomniis
458 a 33 123n
458 b 26–28 156n
459 a 26 159
459 b 7 159n
459 b 12 sqq. 159n
460 b 1 sqq. 161
460 b 11 156n
460 b 15 160n
460 b 28 sqq. 164n
461 b 19–21 28
461 b 31–462 a 5 153–154
de Juventute
469 b 16 141n
Mechanica
850 b 28 48
853 a 32 48
de Memoria
449 b 24 sqq. 157n
450 a 10 sqq. 157n
Metaphysica
981 a 5–7 65
Meteorologica
366 b 29–30 197n
de Motu Animalium
701 b 25 48
702 a 10–21 47
de Partibus Animalium
639 a 19 124n
658 b 33 51
659 b 34 sqq. 79n
668 a 13 sqq. 130n
670 a 23 141n
672 a 5 141n
678 a 6 sqq. 12n
694 b 13 68n
Physica
199 b 1 sqq. 17, 18
199 b 9–13 30n
213 b 19 129n
Politica
1252 b 19 90n, 111n
1253 a 10 62n, 79n
1273 a 5 109n
1282 b 14 112n
1285 b 3 111n
1294 a 10 109n
1338 b 40 129n
Problemata
X 12 (892 a 6–22) 18
X 61 (898 a 9–19) 18
937 a 2 136n
955 b 24 204n
957 a 8 134n
958 b 28 129n
962 b 29 136n
964 b 10 136n
Rhetorica
1364 a 23 178n
1378 a 31 114n
de Somno et Vigilia
453 a 33 sqq. 123n
453 b 11 sqq. 124n
455 a 33 sqq. 157n
456 b 18 134n
456 b 32 144n
457 b 1 134n
458 a 11–26 141n
Topica
100 b 18 57n
de Virtutibus et Vitiis
1250 a 12 108n

Ps. Aristoteles
de Mundo
391 b 13 193n
392 b 14 193n
396 b 15–17 203n
397 a 24 193n
397 b 2 192(n)
399 a 27 193n
399 a 28 193n
399 a 30 193n
401 a 8 193n
de Plantis
829 a 7 sqq. 14n

Artemidorus
Onirocr.
I 1 (3, 16 sqq. Pack) 165n
I 1 (3, 19–21 Pack) 165n
I 1 (4, 8–9 Pack) 161n

Asclepiades Bithynicus
ap. Aet. IV 2, 8
(DG 387, 7) 128n
ap. Anon. Lond.
XXXIX 8-12 128n

Athenaeus
III 102 d (= III 349
Kock) 129n
VI 245 174n

Auctor ad Herennium
III 19, 32 206n
III 22, 36 178n

Basilius
Hexaëmeron
81 c 9

Bolos Mend.
Peri sympath. kai antipath. 171

Caelius Aurelianus
A.M.
I 14, 115 139n
M. Chron.
V 11 139n

Cassius Felix
Iatrica Problemata
24 139n

Celsus
Prooemium
19 124n, 136n
20 139n

Censorinus
de Die Natali
4 194n
4, 9 45

Chaeremon Tragicus
Fr. 39, Nauck 791 13n

Chrysippus
ap. D.L. VII 85
(SVF 3, 178) 103
ap. D.L. VII 89
(SVF 3, 39) 66n
ap. Plut. *de Stoic. Repugn.*
1038 b (SVF 3, 179) 103

Cicero
Academica
II 15, 48 sq. 177n
II 23, 73 169n
II 25, 80 177n
II 26, 82 174n
II 28, 81 174n
II 34, 110 170n
de Divinatione 151
I 22, 45 157n
I 30, 63 132, 155
II 21, 49 27
II 22, 49 178n
II 28, 60 17n
II 58, 119 138n
II 58, 120 153n, 174n
II 66, 135-136 162n
Epistulae ad Atticum
II 19 98n
VII 2, 4 105n
Epistulae ad Familiares
XVI 18, 1 135n
de Finibus
I 9, 29 66n, 73
I 9, 30 74n
I 9, 30-31 2n
II 11, 33 2n
III 1, 3 74(n)
III 62 102n, 104
V 9, 24 sqq. 2n
de Inventione
I 2 78n
de Natura Deorum 151
I 8, 19 200n
I 16, 43 152n
I 17, 44 152n
I 18, 46 151n
I 18, 49 200n
I 26, 72 146n
I 26, 74 200n
I 31, 88 204n
I 33, 92-94 200n
I 38, 105 27, 28
I 38, 108 37n
II 10, 31 66n
II 17, 47 146n
II 29, 73-74 146n
II 32, 81 186
II 34, 86 200n
II 37, 93 189n
II 38, 96 178n
II 39, 98 193n
II 39, 98-99 193n
II 47, 120 11n

(de Natura Deorum cont.)
II 47, 121 140n
II 48, 124 8n
II 50, 127 75n
II 54, 136 43n
II 55, 137 13n
II 65, 162 17n
II 127 103n
de Officiis
I 11 102
II 5, 16 88, 93
Orator
17, 55 181n
de Oratore
III 59, 222 181n
de Republica
II 45 108n
VI 10, 10 158
Tusculanae Disputationes
I 10, 19 203n
I 10, 21 97, 203n
IV 36, 78 141n
V 26, 73 2n
Verr.
II 4, 5, 9 60n

Clearchus
Fr. 5–10 Wehrli 132n

Commenta Lucani
VII 8 45

Demetrius Lacon
col. 45, pp. 48–49
de Falco 65, 79
PHerc. 1012 c. 68
Puglia 105n

Democritus
DK 55 B 26 56n

Dicaearchus 92–101
Fr. 5–12 Wehrli 97
Fr. 7 Wehrli 97
Fr. 24 Wehrli 88, 93, 98
Fr. 47–48 Wehrli 196n
Fr. 49 Wehrli 88, 91, 98n

Diodorus Siculus
I 8 74n, 97
I 8, 2 93n
III 17, 4 66n
III 50, 4 27

Diogenes Apolloniates
DK 64 A 29 134

Diogenes Laertius
V 25 30n
IX 58 169n
IX 85 173
X 32 153n
X 137 66n

Diogenes Oenoandensis
X 2 (Chilton =
12 Smith) 64n

Doxographi Graeci
Diels p. 417 22n
Diels pp. 420–421 18n
Diels pp. 331, 24 199n

Empedocles
DK 31 A 70 11

Epictetus
Dissertationes
2, 20 170n

Epicurus
Epistula ad Herodotum
36 63n
38 56, 188n
45 63n
49 63n
50 134n
51 63n
56 63n
60 63n
74 63n, 188n
75 63, 64, 74n
75–76 56, 63
76 64, 65
80 63n
81 63n
82 63n
Schol. ad Ep. ad Hdt
66 46n, 123, 133–138
Epistula ad Menoecum
128–129 62
130 62
Epistula ad Pythoclem
89 188n
De natura
XI 199

Ratae Sententiae
7 107
29 59n
31 62
32 106
33 106, 115
36 62
Fr. *Usener*
293 46
305 199(n)
311 133n
325–328 45
329 22n
329–332 45
333 45
334–335 45
335 67, 67n
337 136n
342 189n
381 65n
387–407 62
395 18n, 132n, 155n
397 73
398 66(n)
399 74
456 125n, 126n
531 163n

Euripides
Hecuba
915 144n
Fr.
839, 8–14 N^2 193n

Eusebius
Praep. ev.
14, 19, 8 169n

Galenus
de Causis Morb.
3 (VII 11 sqq. K) 141n
de Causis Pulsuum
III 9 (IX 132 K) 134n
III 9 (IX 137 K) 139n
Comm. in de Acut.
II 55 (XV 625 K) 131n
Comm. in de Alimento
II 1 (XV 229 K) 68n
IV 17 (XV 403–404 K) 68n
Comm. in Aphorism.
140 (XVII 2, 672–673 K) 131n
Comm. in Epidem.
IV 16 (XVII 2, 173 K) 134n
IV 17 (XVII 2, 177 K) 131n
IV 20 (XVII 2, 191 K) 134n
V 10 (XVII 2, 262 K) 134n
Comm. in de Humor.
I 24 (XVI 204 K) 68n
II 7 (XVI 238 K) 136n
Comm. in de Morb. Vulg.
XVII 2, 233 K 69
Definit. Medicae
42 sqq. (XIX 359 K) 68n
de Dignotione
VI 834 K 165n
de Foet. Form.
2 (IV 656, 11–657, 12 K) 12n
2 (IV 659, 9 sqq. K) 12n
Introd. seu Medicus
13 (XIV 726–727 K) 68n
de Libris Propriis
17 (XIX 48 K) 77n
de Locis Affectis
VI 6 (VIII 445–446 K) 75n
de Methodo Medendi
I 6 (X 45 K) 68n
V 2 (X 310 K) 135n
X 16 (X 657 K) 135n
Natur. Facult.
I 1 (II 1 K) 68n
I 6 (II 14 K) 68n
II 6 (II 95 K) 137n
de Purg. Medicam.
1 (XI 346–347 K) 131n
de Sanitate Tuenda
II 2 (VI 85–86 K) 129n
de Semine
I 9 (IV 543–544 K) 12n
de Symptom. Causis
I 8 (VII 141 K) 144n
de Tremore
1 (VII 585 K) 68n
de Usu Partium
1, 3 sqq. (III 5 sqq. K) 75
1, 21 (III 74 K) 77n
3, 1 (III 169 K) 32
6, 13 (III 466 K) 77n
7, 14 (III 571 K) 77n
15, 4–5 (IV 225, 13 sqq. K) 12n
de Uteri Dissectione
10 (II 906, 10 sqq. K) 12n
de Ven. Arter. Diss.
1 (II 779, 6 sqq. K) 12

Ps. Galenus
An Animal sit...
4 (XIX 175 K) 75n
Philos. Hist.
24–38 (XIX 301–340 K) 122–123
30 (XIX 320 K) 132n
30–31 (XIX 320–321 K) 123
37 (XIX 339 K) 132n

Heraclitus Paradoxogr.
Incred.
5 32, 33n

Hermogenes Rhetor
II 406–407 Spengel 32n

Herodotus
II 10 197n
III 52 136n
III 65, 3 68n
IV 99 197n

Hesiodus
Erga
109–126 87
112–113 87, 91
115–116 87
116–119 87, 89
119 87
265–268 116n

Fragmenta
43 Rzach 96n

Hierocles Stoicus
2, 1 103n

Hippocrates/*Corpus Hippocraticum*
Alim.
31 (IX 110 L) 13n
Carn.
15–18 (VIII 603 L) 68n
de Corde
7 (IX 84 L) 130n
Epid.
VI 3, 1 (V 292 L) 136n
Flat.
3 (VI 94 L) 198n
Hum.
5 (V 482 L) 136n
Int.
48 (VII 284–286 L) 160n
Morb.
IV 33 (VII 544 L) 13n
Morb. Sacr.
4 (VI 368 L) 130n
16 (VI 390 L) 68n
Morb. Vulg.
VI 5, 1 (V 314–315 L) 69
de Natura Pueri
21, 4 (VII 512 L) 14n
21, 5 (VII 512 L) 14n
22–27 (VII 514–529 L) 12
26, 3 (VII 526–528 L) 14n
30, 8–9 (VII 536 L) 8–9n
de Vetere Medicina
3 (I 574 sqq. L) 92, 93
Vict.
I 10 (VI 484 L) 197n
II 60 (VI 572 L) 131n
II 61 (VI 574–575 L) 68n
IV 93 (VI 660 L) 165n

Hippys Rheg.
FGrH 554 F 7 96n

Homerus
Ilias
I 250–251 36
VI 181 32
VIII 13 113n
VIII 14 113n
X 98 144n
XI 269–271 105n
XIV 139
XIV 164 130
XXII 126 98n
XXIII 62 130
Odyssea
IX 108 113
IX 108–109 90
IX 112–114 36
IX 112–115 90
IX 114–115 90n
IX 481 35
XIII 103 113
XIII 103 sqq. 89–90
XIX 166 98n

Hymni Homerici
H.Merc. (4) 256 113n
H.Merc. (4) 374 113n
H.Pan (19) 2–3 38n

Horatius
Ars Poetica
7 156n
71 60n

Epodi
II 1, 92 60n
II 2, 119 60n
Saturae
I 3, 102 60n
II 1, 7–9 144n

Isidorus
Origines
XI 1, 121 13n
XIX 30, 3 9n

Isocrates
Antid.
254 78n
Panegiricus
32 74n

Juvenalis
6, 303 174n

Lactantius
Divinae Institutiones
II 11 3
III 6, 7–14 170n
de Opificio Dei
2, 5 43n

Livius
Ab Urbe Condita
XXXIV 45, 7 18n
XLI 9, 5 18n

Lucanus
VII 764 sqq. 160n

Lucretius
de Rerum Natura
I 29 sqq. 44
I 54 2n
I 55–61 185
I 74–77 30
I 75–77 68n
I 77 196n
I 104 2n
I 124–125 158
I 132–135 154n
I 133 156
I 143–145 205
I 145 183n
I 150 10n
I 159–160 4
I 159–214 10n, 42, 185, 186
I 161–162 4, 5
I 168 193
I 169 186
I 169–173 4
I 171 193
I 174–183 186–187
I 184 59
I 184–189 196
I 189 sqq. 10n
I 192–198 189
I 199–202 34
I 199–204 35, 187
I 202 36
I 208–214 187
I 215–264 42, 191
I 219 59
I 222 sq. 140n
I 250 sqq. 10n, 191
I 271–275 198n
I 331 2n
I 347 128n
I 350 121, 128n
I 350–353 14n
I 424 183
I 451–452 207n
I 538 sq. 140n
I 564 193n
I 585–598 43
I 673 2n
I 722–724 37n
I 787–788 22n
I 797 2n
I 803 10n
I 823 189
I 830–920 43, 48–49
I 858 10n
I 882–884 143n
I 902 186n
I 903 187n
I 912 189
I 918 2n
I 970 204n
I 987 187n
I 994 187n
I 1033 191n
II 8 65n
II 44 2n
II 55–58 161n
II 62–79 42
II 68–79 192n
II 71 191
II 73 191n
II 74 191
II 75 192n
II 75–79 191
II 76 192n
II 77 191n, 193n

(de Rerum Natura cont.)
II 90–92 22n
II 109–141 183, 197
II 112 184
II 123–124 197
II 124 184
II 128 184
II 142–164 212
II 185 2n
II 187 2n
II 206 26n
II 251 121
II 251–293 42
II 257 sqq. 210
II 262 130, 131
II 263 sqq. 47
II 263–265 210
II 269 131
II 276 210
II 283 210
II 308–332 175
II 333–380 42
II 369 125n
II 408 sqq. 207n
II 441 2n
II 500 2n
II 525 sqq. 42
II 527 sqq. 50
II 532–540 50
II 537–538 51
II 560 2n
II 569 sqq. 42, 191, 192n
II 581–717 193
II 600–699 42
II 600–660 196–197, 200
II 604–605 44, 45
II 614–615 45
II 652 196
II 658–660 197
II 664–665 5
II 672 139
II 680–681 173
II 687 189
II 688 189
II 700 10, 25
II 700–717 34
II 700–729 42
II 702 27
II 702–703 27
II 718 25
II 718–719 193
II 737–747 204
II 740 204
II 756 2n
II 801–805 173
II 842–844 25
II 864 2n
II 865 sqq. 6n, 42
II 865–870 6
II 867–869 204
II 871 sqq. 6
II 881 70n
II 897 sqq. 6
II 906 10n
II 927 sqq. 6
II 991 sqq. 7n, 192
II 995–997 21n
II 996–997 194n
II 999 sqq. 193n
II 1013 189
II 1023 sqq. 42
II 1023–1047 178
II 1024 2n
II 1047 204n
II 1048–1089 192
II 1080 204
II 1105 sqq. 121, 124n, 198, 199
II 1118 143n
II 1119 sqq. 14n
II 1122–1123 193n
II 1122–1125 21n
II 1130 193n
II 1131 7n
II 1136 46
II 1144 sqq. 194–195
II 1146 125n
II 1150–1151 4n
II 1151 194
II 1153–1155 4n
II 1153–1156 4n
II 1156 195
III 121–122
III 25 38
III 43 sq. 143n
III 94 210n
III 94–135 202–203
III 98 sqq. 97
III 112 sq. 142
III 121 141n
III 128 206
III 136 210n
III 163 141
III 177 2n
III 206 2n
III 208–230 207
III 221 207
III 222 207
III 223 207

(de Rerum Natura cont.)
III 231 sqq. 41, 51, 135n
III 233 sq. 141n
III 248 sq. 131
III 249 143
III 262–270 207
III 266–267 207
III 267 207n
III 281 210n
III 282 52
III 282 sqq. 51–52
III 288–322 41
III 288 sq. 141n
III 321 52
III 323–336 207
III 327 207
III 329 sq. 142
III 337–349 207
III 339 207n
III 349 207n
III 359–369 209
III 396 210n
III 396–416 204–205
III 409 205
III 414 205
III 417–829 42
III 434–444 208
III 436 207
III 440 208
III 442 143n
III 449 7n
III 456 207
III 476 sqq. 143n
III 487–509 198
III 491–494 198
III 492 198
III 506 198
III 508 198
III 526–547 140n
III 539 136n
III 548–557 203
III 554–555 208
III 556–557 208
III 558–565 205
III 576–579 208
III 580 sqq. 207
III 582 207n
III 583 207
III 584 sqq. 138, 209n
III 586–591 136n
III 587–588 13n
III 604 208
III 612–614 208–209
III 670–783 121
III 682 sq. 143
III 703 129n
III 741 52
III 741 sqq. 52, 210
III 753 52
III 772–775 210
III 784–805 186
III 787 186
III 787–788 10n
III 825–827 162n
III 910 121, 139n, 140
III 920 121
III 920 sqq. 155
III 921–930 212
III 925 141
III 967–970 10n
III 966 113n, 127n
III 971 59
III 984–991 37
III 1011–1013 36, 37, 163
III 1014–1017 163n
III 1019–1020 163n
IV 121–122
IV 29 2n
IV 33–41 154n
IV 37–39 154
IV 37–40 25
IV 74–83 159n
IV 125 26
IV 127 25
IV 129–131 25
IV 129–142 24
IV 132–133 26
IV 137–141 26
IV 142 27, 28
IV 168–173 25, 26
IV 176–208 212
IV 216 sqq. 207n
IV 332–336 172
IV 350–351 13n
IV 353 173
IV 379–468 151, 153
IV 387–425 174
IV 387–461 167–182
IV 414–419 175n
IV 420 173
IV 426–461 176–177
IV 447 sqq. 154
IV 453 121, 173
IV 454 sqq. 153
IV 465–468 25, 153
IV 504 204
IV 511 2n
IV 520 2n

(de Rerum Natura cont.)
IV 522 68n
IV 529 43
IV 548 61
IV 580–594 38–39
IV 631 sq. 138, 139
IV 640–641 172
IV 650 13n
IV 656–657 13n
IV 664 sq. 172, 173
IV 710 sq. 171, 172
IV 722–748 24, 28
IV 722–817 206
IV 732 27
IV 737 28n
IV 738 28n
IV 740 29
IV 745–746 25
IV 749–756 206
IV 757 sqq. 121
IV 758 155
IV 763–764 153
IV 765 157
IV 768–772 159n
IV 768–776 158
IV 777 sqq. 157
IV 780–801 158
IV 788–793 159n
IV 792 65n
IV 802–815 206
IV 818–822 121, 158
IV 822 sqq. 20, 140n
IV 822–857 67, 71, 75
IV 823–857 73, 119, 125
IV 824–857 41
IV 830–831 59
IV 831 126
IV 834–835 59
IV 835 71
IV 836 68
IV 837–838 68
IV 839–840 68
IV 839–842 10n
IV 840–842 59
IV 841–842 61n
IV 843–850 127n
IV 843–852 125n
IV 846 126
IV 846–847 125n
IV 848 sq. 129n
IV 850 89
IV 851 126
IV 851–854 59, 61n
IV 852 59
IV 853–854 71, 77
IV 854–855 71
IV 855 68
IV 857 sqq. 127
IV 858–876 119
IV 858–1287 41, 119, 120–121, 125n
IV 862–864 142
IV 862–865 129n, 131n
IV 865–869 138
IV 867 119, 126n
IV 867–868 209n
IV 869 14n
IV 871 sqq. 139
IV 875 2n
IV 877 127n
IV 877 sqq. 47, 124n
IV 881 72n
IV 890 29
IV 892–896 129n
IV 897 210
IV 898–900 211n
IV 898 sqq. 48, 201
IV 901–904 210
IV 905–906 48
IV 907–908 129
IV 907–961 129–133
IV 908 130
IV 916 sqq. 133–140
IV 916–953 140
IV 918 138(n), 143
IV 922–928 155
IV 923–924 140
IV 925–928 136
IV 927 sqq. 141–142
IV 932 sqq. 129n
IV 932–961 142–144
IV 937–938 140
IV 938 141n
IV 942 138, 141
IV 942–943 209n
IV 946 14n
IV 946–949 136
IV 950 138
IV 954 138, 143n
IV 954 sq. 131, 135
IV 955 14n, 46
IV 957 135
IV 962–1036 146–166
IV 969–970 158
IV 973–983 158
IV 980 158
IV 981 158
IV 983 158

(de Rerum Natura cont.)
IV 984–986 158
IV 987 sq. 142n
IV 1011 161
IV 1013 161, 162(n)
IV 1016 161, 163n
IV 1018–1019 115, 162
IV 1020–1021 163n
IV 1024 sq. 129n, 164 sqq.
IV 1025 163n
IV 1030–1036 129n
IV 1031–1036 127
IV 1032 127
IV 1036 163n
IV 1036–1037 123
IV 1037 sqq. 127
IV 1041–1042 194n
IV 1042 22n
IV 1061 127
IV 1089–1096 212
IV 1091–1104 129n
IV 1095 127
IV 1107 211n
IV 1114 21
IV 1153 sqq. 173
IV 1183 104n
IV 1197 70n
IV 1214 10n
IV 1260 21
IV 1272 211n
V 1 sqq. 212
V 10 65n
V 24–25 96
V 27 51
V 38 43
V 49–51 43
V 71–72 58
V 102 204
V 113 2n
V 117 113
V 122–145 186
V 124–125 200
V 149 205
V 195 sqq. 194
V 235 sqq. 148n
V 260 2n
V 324–327 112–113
V 338–350 201
V 418 96
V 453–454 96
V 457 13
V 457 sqq. 2
V 460 70n
V 467 2
V 471 96
V 478–479 200
V 490 2
V 534–563 200
V 540–542 200
V 550–555 201
V 556–560 211n
V 556–563 201
V 564 173
V 601 187n
V 656–679 187
V 727–728 65n
V 780 84
V 780–781 45
V 780–820 57
V 780–836 1
V 782–924 81
V 783 sqq. 2, 33
V 783–836 40, 195
V 787–788 10n
V 791 1
V 793–794 4, 5
V 794–796 5
V 795–796 6
V 797–798 5
V 799–800 7
V 800 33
V 801–804 7
V 802–803 8
V 803 43
V 805 1, 2
V 807 sqq. 1
V 807–808 195
V 807–815 10
V 808 3, 43, 45, 46, 196n
V 808–816 195
V 809 13
V 809–810 14
V 809–815 195
V 811 sqq. 3
V 811–812 13
V 811–815 11n
V 816–820 195
V 818 83
V 818–820 7
V 820 7n, 196
V 821–823 15
V 826–827 7
V 826 sqq. 194–195
V 826–836 196
V 833–900 32
V 834–835 33, 61n
V 837 sqq. 126
V 837–846 16

(de Rerum Natura cont.)

V 837–854	40, 71
V 838	71
V 839	43
V 841	20
V 843–844	59
V 845	17
V 845–846	71
V 847	21
V 848	126(n)
V 851	126n
V 852	21n
V 853	22, 23
V 855 sqq.	52–53
V 855–877	40
V 860–861	104
V 865	30
V 878	17, 27
V 878 sqq.	3
V 878–879	37
V 878–924	29, 40
V 881	29
V 883 sqq.	30
V 895–896	7n
V 905	32
V 907–909	33
V 907–922	5
V 908	131
V 909–915	33
V 911	34
V 911 sqq.	3
V 913–915	34, 85
V 920–924	30
V 923–924	33
V 925 sqq.	36, 127n, 181
V 925–926	84
V 925–930	83
V 925–1010	81 sqq.
V 925–1104	81
V 927	84
V 927–930	84
V 929–930	85, 87
V 933–935	86
V 933–936	85, 91, 127n
V 937–938	87, 88
V 939–944	125
V 943	84
V 943–944	87, 88
V 944	88
V 945–952	89, 125
V 948–949	113
V 952–954	127n
V 953–954	85, 86
V 953–957	126n
V 955	36
V 958	127n
V 958–959	36, 85, 86, 87
V 958–961	89, 90(n), 102, 113
V 961	90n
V 962	90n
V 962–965	125
V 966–968	85, 94, 126
V 970	126
V 972–973	86
V 972–987	87, 94–95
V 973–974	85
V 977–981	179
V 979	127n
V 979–980	85(n)
V 985	96
V 988–1010	87, 89, 93
V 989	21, 103, 106
V 997–998	94
V 998	88
V 999–1001	85, 86
V 1004–1005	85
V 1006	94
V 1007–1008	94
V 1009–1010	88
V 1010	94
V 1011–1027	81, 102–107
V 1011 sqq.	90n, 104
V 1012–1013	104
V 1013	103–104
V 1014	84
V 1014 sqq.	45
V 1017–1018	44, 102
V 1018	104
V 1019–1023	62
V 1019–1090	55 sqq.
V 1020	58
V 1021	104
V 1022	57, 127n, 181
V 1022–1023	43–44
V 1024–1025	86
V 1025	106, 112
V 1026–1027	44
V 1028	61, 64
V 1028–1029	57
V 1028–1032	79
V 1028–1090	41, 127n
V 1028 sqq.	103
V 1029	59, 61, 64
V 1029–1033	61n
V 1030–1031	82
V 1030–1032	70
V 1033	47, 61n, 72, 74, 76, 79, 103

(de Rerum Natura cont.)

V 1034	104
V 1034–1040	75, 76
V 1038	104
V 1041–1055	78
V 1046–1049	73
V 1047 sqq.	105
V 1053–1055	58
V 1056–1090	68, 78, 180
V 1059 sqq.	62n
V 1085	181
V 1087–1088	180
V 1091 sqq.	64
V 1105	99
V 1105–1160	107–114
V 1107	108
V 1107–1110	108n, 112
V 1108	100n, 108
V 1109	108
V 1110–1111	108
V 1111	110
V 1112–1114	99
V 1114	110
V 1115	109
V 1116	110
V 1117–1122	115
V 1120	109, 114n
V 1122–1125	116
V 1123–1135	99
V 1125–1126	113
V 1125–1128	113
V 1127–1128	113
V 1130	109
V 1135	100n, 117
V 1136–1137	109
V 1137	108, 117n
V 1140	108
V 1140–1141	109n
V 1141	109
V 1141–1160	114–118
V 1143–1147	109
V 1144	86
V 1144 sqq.	90n, 91n
V 1146	114
V 1148–1149	114
V 1149	114
V 1151	115
V 1153	115
V 1154	115
V 1155	112, 115
V 1156	116, 127n
V 1156 sqq.	115
V 1158–1160	162n
V 1161	116
V 1161 sqq.	127n, 150
V 1161–1167	152
V 1161–1168	152n
V 1162	100n, 108n
V 1169–1170	151
V 1170	152
V 1171	152
V 1173	152
V 1176	152
V 1180	152
V 1181	152
V 1187	153
V 1195	153
V 1241 sqq.	64
V 1245	99
V 1247–1248	99
V 1269–1273	179
V 1273–1280	99
V 1275–1280	179
V 1276 sqq.	99n
V 1281	2n
V 1283–1285	99
V 1287	59
V 1290 sqq.	94
V 1305–1307	94
V 1334	106
V 1352	41
V 1357	127n
V 1361	127n
V 1361 sqq.	64
V 1379–1411	39
V 1379 sqq.	64
V 1381 sqq.	100n
V 1410–1435	99
V 1411	99
V 1412–1415	99(n)
V 1416 sqq.	99–100
V 1418–1422	100
V 1425	101
V 1426 sq.	126
V 1426–1428	101
V 1429	101
V 1432–1435	100
V 1440 sqq.	94
V 1440–1447	112
V 1442	113
V 1443	112
V 1447	81
V 1452	59, 61n, 74n, 82
V 1452–1457	65
V 1457	82
VI 9–10	59
VI 97	26n
VI 189 sqq.	26

(de Rerum Natura cont.)
VI 285–289 37n
VI 301 70n
VI 312 187n
VI 349 13n
VI 379 sqq. 18n
VI 421–422 113
VI 457–458 10n
VI 527 10n
VI 593–595 201
VI 639 37n
VI 639–647 179
VI 647 2n
VI 647–652 202
VI 656 202
VI 660 202
VI 681 37n
VI 703–711 202
VI 738 2n
VI 765 172
VI 899 sq. 172
VI 936 128n
VI 946 14n, 46
VI 946 sq. 128n
VI 970 sqq. 172
VI 976–978 172
VI 981–983 13n
VI 1030 2n

Macrobius
in Somn. Scip.
I 3, 4 161n, 165n
I 3, 15 162n

Manilius
I 69–70 95

Pomponius Mela
3, 86 112n

Minucius Felix
Octavius
20, 3–4 31

Nemesius Emes.
Nat. Hom.
159 (XL 770 Migne) 166n
162 (XL 785 Migne) 166n

Ocellus Lucanus
de Universi Natura
2–4 193n
16 192, 193n
38 194n

Onesicritus
FGrH 134 F 21 112n

Ovidius
Ars Amatoria
III 77 209n
Fasti
II 289 sqq. 95
Metamorphoses
I 111 3, 34
XI 606 14n

PHerc. 908/1390 46n

Palaephatus
Incred.
1 31, 32, 39
28 32, 37n

Paroem. Graeci
I 42–43 98n

Persius
V 56 132

Petronius
30 159n

Philo Alexandrinus
de Aet. Mun.
5 193n
30 193n
55–69 33, 194n, 195
58 193n, 196
59 196n
61 196
63–64 193n
66 195
67 195
69 192, 193n
144 193n

Philodemus
de Bono Rege sec. Hom. 114
col. 29 Dorandi 114n
col. 37–39 Dorandi 116
col. 38 Dorandi 114n

de Signis
48 (73 De Lacy) 38n

Philolaus
DK 44 B 13 11–12

Philoponus
Comm. in Aristot. Graeca (Hayduck)
XIV 3, 91, 32 12n
XIV 3, 100, 13–15 12n
XIV 3, 163, 9–11 11n

Philostratus
Vita Apollonii
II 22 28

Phleges Trall.
FGrH III 619–621, fr. 39 20n

Pindarus
Fragmenta
74b Schroeder 95
Pyth.
2, 36 27n

Plato
Critias
114 c 88n
Euthydemus
304 b 178n
Leges
680 b 90n, 111(n)
Phaedo
80 c 136n
Protagoras
322 a 64n, 74n
324 b 114
Respublica
551 a 109n
Symposium
191 c 9n
Timaeus
77 c 6 130n

Plinius
Naturalis Historia
VII 34 20n
VIII 19, 52 171n
X 24, 47 171n
X 98, 212 160n
XI 65 72n

Plutarchus
De amore prolis
4 (496 c) 105n
Brutus
36 164(n), 165n
De Inv. et Odio
3 (537 e) 171n
Lyc.
14, 2 13n
de Soll. An.
32 (981 c) 171n
de Virt. et Vitio
100 e 163n

ps. Plut.
de Vita et Poesi Homeri
136 112n

Polyaenus
I 2 (Myth. Gr. III 2, 92–93) 38n

Polybius
V 11, 6 108n
VI 110
VI 5, 7 111
VI 6, 11 108n
VI 7 108n
VI 8, 5 109n
XVIII 15 162–163n
XXIII 10 163n

Porphyrius
De abstinentia
I 7 sqq. 107
II 5, 6 98n
IV 2 88

Proclus
in Cratylum
5 Boiss. 67
8–9 Boiss. 66

Ex Procli Scholiis in Cratylum Platonis Exerpta
8 55n

Quintilianus
Institutio Oratoria
I 6, 4 183n
I 6, 34 15n
II 16, 15 79n
VI 2, 30 156n
XI 2, 10 206n
XI 2, 51 181n
XI 3, 64–67 181n

Quintus Smyrnaeus
13, 9 174n

Rufus
ap. Orib. VIII 24, 8 134n

Sallustius
Cat.
15, 4 162n

Seneca
Epistulae
97, 15 163n
121 106
121, 5–6 103n
de Ira
I 16, 21 115n
Naturales Quaestiones
VII 25, 7 174n

Sextus Empiricus
Adv. Math.
II 77 66n
III 41 28n
III 194 66
VII 61–64 177n
VII 192 177n
VII 203 153n
VII 220 134n
VII 374 134n
VII 414 174n
IX 13 153
IX 28 194n
XI 96 66n
XI 251 36n
PH 168
I 170
I 44 172
I 45 174n
I 47 177n
I 56 172
I 57 172
I 58 171, 172
I 62–77 180
I 96 173
I 101 172, 173
I 104 153n, 177(n)
I 107 174
I 108 173
I 118 173, 174, 176
I 120 173
I 126 170n, 172
I 141–143 178
I 218–219 177n
III 51, 52 134n
III 115 135n

Sophocles
Antigone
356 74n

Soranus
2, 8 Ilberg 136n
4, 11 Ilberg 136n
15, 11 Ilberg 135n
34, 6 Ilberg 134n
120, 10 Ilberg 134n
144, 10 Ilberg 134n
150, 22 Ilberg 134n

Statius
Thebais
II 125 160n
IV 275–281 95
IV 282–284 95
IX 599 160n

Strato Lamps.
Fr. 99 Wehrli 18
Fr. 107 Wehrli 124n

SVF
1, 497 187n
3, 262 108n

Tertullianus
de Anima
5–46 122–123
8, 3 142n, 201n
14, 5 209n
17 153n
27, 8 211n
34, 3 204n
43, 7 130n
43, 11–12 155n
52, 4 210n
53 136n
53, 3 210n
Virg. Vel.
10 9n

Theocritus
Id.
XI 54–62 35

Theon Rhetor
Progymnasmata
II 93, 16 Spengel 32
II 95, 3 Spengel 32

Theophrastus
de Causis Plantarum
VI 4, 1 14n
VI 9, 2 14n
Historia Plantarum
I 7, 2 14n
V 9, 4 13n

Thucydides
I 1-12 111
I 1-21 82
I 2, 2-4 98n
I 2, 5 97n
I 2, 6 98n
I 3, 3 82n
I 5, 1 82n
I 6 9
I 6, 2 82n
I 20, 1 98n
IV 36, 3 197n

Tibullus
I 4, 35 209n

Varro
de Lingua Latina
VIII 28-30 64
VIII 31 125n
Sat. Men.
290 Bücheler 131n

Vergilius
Aeneis
I 691 sq. 130n
III 662-665 35
IV 514 14n
V 854 130n
VII 160 160n
VII 674 27n
VII 785-786 37n
Appendix Vergiliana
Ciris 128 9n

Vitruvius
VI 7, 6 34n

Xenophon
Cyropaedia
II 3, 9 75n
Memorabilia
II 1, 30 125n
IV 5, 9 125n

Zeno Stoicus
ap. DL VII 53 28n, 36n

SUPPLEMENTS TO MNEMOSYNE

EDITED BY J. M. BREMER, L. F. JANSSEN, H. PINKSTER
H. W. PLEKET, C. J. RUIJGH AND P. H. SCHRIJVERS

11. RUTILIUS LUPUS. *De Figuris Sententiarum et Elocutionis.* Edited with Prolegomena and Commentary by E. BROOKS. 1970. ISBN 90 04 01474 8
12. SMYTH, W.R. (ed.). *Thesaurus criticus ad Sexti Propertii textum.* 1970. ISBN 90 04 01475 6
13. LEVIN, D.N. *Apollonius' 'Argonautica' re-examined.* 1. The Neglected First and Second Books. 1971. ISBN 90 04 02575 8
14. REINMUTH, O.W. *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.* 1971. ISBN 90 04 01476 4
16. ROSE, K.F.C. *The Date and Author of the 'Satyricon'.* With an Introduction by J.P. SULLIVAN. 1971. ISBN 90 04 02578 2
18. WILLIS, J. *De Martiano Capella emendando.* 1971. ISBN 90 04 02580 4
19. HERINGTON, C.J. (ed.). *The Older Scholia on the Prometheus Bound.* 1972. ISBN 90 04 03455 2
20. THIEL, H. VAN. *Petron. Überlieferung und Rekonstruktion.* 1971. ISBN 90 04 02581 2
21. LOSADA, L.A. *The Fifth Column in the Peloponnesian War.* 1972. ISBN 90 04 03421 8
23. BROWN, V. *The Textual Transmission of Caesar's 'Civil War'.* 1972. ISBN 90 04 03457 9
24. LOOMIS, J.W. *Studies in Catullan Verse.* An Analysis of Word Types and Patterns in the Polymetra. 1972. ISBN 90 04 03429 3
27. GEORGE, E.V. *Aeneid VIII and the Aitia of Callimachus.* 1974. ISBN 90 04 03859 0
29. BERS, V. *Enallage and Greek Style.* 1974. ISBN 90 04 03786 1
37. SMITH, O.L. *Studies in the Scholia on Aeschylus. 1. The Recensions of Demetrius Triclinius.* 1975. ISBN 90 04 04220 2
39. SCHMELING, G.L. & J.H. STUCKEY. *A Bibliography of Petronius.* 1977. ISBN 90 04 04753 0
44. THOMPSON, W.E. *De Hagniae Hereditate. An Athenian Inheritance Case.* 1976. ISBN 90 04 04757 3
45. McGUSHIN, P. *Sallustius Crispus, 'Bellum Catilinae'. A Commentary.* 1977. ISBN 90 04 04835 9
46. THORNTON, A. *The Living Universe. Gods and Men in Virgil's Aeneid.* 1976. ISBN 90 04 04579 1
48. BRENK, F.E. *In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's 'Moralia' and 'Lives'.* 1977. ISBN 90 04 05241 0
51. SUSSMAN, L.A. *The Elder Seneca.* 1978. ISBN 90 04 05759 5
57. BOER, W. DEN. *Private Morality in Greece and Rome.* Some Historical Aspects. 1979. ISBN 90 04 05976 8
61. *Hieronymus' Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57).* Ein Kommentar von G.J.M. BARTELINK. 1980. ISBN 90 04 06085 5
63. HOHENDAHL-ZOETELIEF, I.M. *Manners in the Homeric Epic.* 1980. ISBN 90 04 06223 8
64. HARVEY, R.A. *A Commentary on Persius.* 1981. ISBN 90 04 06313 7
65. MAXWELL-STUART, P.G. *Studies in Greek Colour Terminology.* 1. γλαυκός. 1981. ISBN 90 04 06406 0
68. ACHARD, G. *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours 'Optimates' de Cicéron.* 1981. ISBN 90 04 06374 9
69. MANNING, C.E. *On Seneca's 'Ad Marciam'.* 1981. ISBN 90 04 06430 3
70. BERTHIAUME, G. *Les rôles du Mágeiros.* Etude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne. 1982. ISBN 90 04 06554 7
71. CAMPBELL, M. *A commentary on Quintus Smyrnaeus Posthomerica XII.* 1981. ISBN 90 04 06502 4

72. CAMPBELL, M. *Echoes and Imitations of Early Epic in Apollonius Rhodius.* 1981. ISBN 90 04 06503 2
73. MOSKALEW, W. *Formular Language and Poetic Design in the Aeneid.* 1982. ISBN 90 04 06580 6
74. RACE, W.H. *The Classical Priamel from Homer to Boethius.* 1982. ISBN 90 04 06515 6
75. MOORHOUSE, A.C. *The Syntax of Sophocles.* 1982. ISBN 90 04 06599 7
77. WITKE, C. *Horace's Roman Odes.* A Critical Examination. 1983. ISBN 90 04 07006 0
78. ORANJE, J. *Euripides' 'Bacchae'.* The Play and its Audience. 1984. ISBN 90 04 07011 7
79. STATIUS. *Thebaidos Libri XII.* Recensuit et cum apparatu critico et exegetico instruxit D.E. Hill. 1983. ISBN 90 04 06917 8
82. DAM, H.-J. VAN. *P. Papinius Statius, Silvae Book II.* A Commentary. 1984. ISBN 90 04 07110 5
84. OBER, J. *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontier, 404-322 B.C.* 1985. ISBN 90 04 07243 8
85. HUBBARD, T.K. *The Pindaric Mind.* A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry. 1985. ISBN 90 04 07303 5
86. VERDENIUS, W.J. *A Commentary on Hesiod: Works and Days,* vv. 1-382. 1985. ISBN 90 04 07465 1
87. HARDER, A. *Euripides' 'Kresphontes' and 'Archelaos'.* Introduction, Text and Commentary. 1985. ISBN 90 04 07511 9
88. WILLIAMS, H.J. *The 'Eclogues' and 'Cynegetica' of Nemesianus.* Edited with an Introduction and Commentary. 1986. ISBN 90 04 07486 4
89. McGING, B.C. *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus.* 1986. ISBN 90 04 07591 7
91. SIDEBOTHAM, S.E. *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa 30 B.C.-A.D. 217.* 1986. ISBN 90 04 07644 1
92. VOGEL, C.J. DE. *Rethinking Plato and Platonism.* 2nd impr. of the first (1986) ed. 1988. ISBN 90 04 08755 9
93. MILLER, A.M. *From Delos to Delphi.* A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo. 1986. ISBN 90 04 07674 3
94. BOYLE, A.J. *The Chaonian Dove.* Studies in the Eclogues, Georgics and Aeneid of Virgil. 1986. ISBN 90 04 07672 7
95. KYLE, D.G. *Athletics in Ancient Athens.* 2nd impr. of the first (1987) ed. 1993. ISBN 90 04 09759 7
97. VERDENIUS, W.J. *Commentaries on Pindar. Vol. I. Olympian Odes 3, 7, 12, 14.* 1987. ISBN 90 04 08126 7
98. PROIETTI, G. *Xenophon's Sparta.* An introduction. 1987. ISBN 90 04 08338 3
99. BREMER, J.M., A.M. VAN ERP TAALMAN KIP & S.R. SLINGS. *Some Recently Found Greek Poems.* Text and Commentary. 1987. ISBN 90 04 08319 7
100. OPHUIJSEN, J.M. VAN. *Hephaistion on Metre.* Translation and Commentary. 1987. ISBN 90 04 08452 5
101. VERDENIUS, W.J. *Commentaries on Pindar. Vol. II.* Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2. 1988. ISBN 90 04 08535 1
102. LUSCHNIG, C.A.E. *Time holds the Mirror. A Study of Knowledge in Euripides' 'Hippolytus'.* 1988. ISBN 90 04 08601 3
103. MARCOVICH, M. *Alcestis Barcinonensis.* Text and Commentary. 1988. ISBN 90 04 08600 5
104. HOLT, F.L. *Alexander the Great and Bactria.* The Formation of a Greek Frontier in Central Asia. Repr. 1993. ISBN 90 04 08612 9
105. BILLERBECK, M. *Seneca's Tragödien; sprachliche und stilistische Untersuchungen.* Mit Anhängen zur Sprache des Hercules Oetaeus und der Octavia. 1988. ISBN 90 04 08631 5
106. ARENDS, J.F.M. *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat.* 1988. ISBN 90 04 08785 0
107. BOTER, G.J. *The Textual Tradition of Plato's Republic.* 1988. ISBN 90 04 08787 7
108. WHEELER, E.L. *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery.* 1988. ISBN 90 04 08831 8
109. BUCKLER, J. *Philip II and the Sacred War.* 1989. ISBN 90 04 09095 9
110. FULLERTON, M.D. *The Archaistic Style in Roman Statuary.* 1990. ISBN 90 04 09146 7
111. ROTHWELL, K.S. *Politics and Persuasion in Aristophanes' 'Ecclesiazusae'.* 1990. ISBN 90 04 09185 8
112. CALDER, W.M. & A. DEMANDT. *Eduard Meyer.* Leben und Leistung eines Universalhistorikers. 1990. ISBN 90 04 09131 9

113. CHAMBERS, M.H. *Georg Busolt. His Career in His Letters.* 1990. ISBN 90 04 09225 0
114. CASWELL, C.P. *A Study of 'Thumos' in Early Greek Epic.* 1990. ISBN 90 04 09260 9
115. EINGARTNER, J. *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der Römischen Kaiserzeit.* 1991. ISBN 90 04 09312 5
116. JONG, I. DE. *Narrative in Drama.* The Art of the Euripidean Messenger-Speech. 1991. ISBN 90 04 09406 7
117. BOYCE, B.T. *The Language of the Freedmen in Petronius'* Cena Trimalchionis. 1991. ISBN 90 04 09431 8
118. RÜTTEN, Th. *Demokrit — lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker.* 1992. ISBN 90 04 09523 3
119. KARAVITES, P. (with the collaboration of Th. Wren). *Promise-Giving and Treaty-Making.* Homer and the Near East. 1992. ISBN 90 04 09567 5
120. SANTORO L'HOIR, F. *The Rhetoric of Gender Terms.* 'Man', 'Woman' and the portrayal of character in Latin prose. 1992. ISBN 90 04 09512 8
121. WALLINGA, H.T. *Ships and Sea-Power before the Great Persian War.* The Ancestry of the Ancient Trireme. 1993. ISBN 90 04 09650 7
122. FARRON, S. *Vergil's Æneid: A Poem of Grief and Love.* 1993. ISBN 90 04 09661 2
123. LÉTOUBLON, F. *Les lieux communs du roman.* Stéréotypes grecs d'aventure et d'amour. 1993. ISBN 90 04 09724 4
124. KUNTZ, M. *Narrative Setting and Dramatic Poetry.* 1993. ISBN 90 04 09784 8
125. THEOPHRASTUS. *Metaphysics.* With an Introduction, Translation and Commentary by Marlein van Raalte. 1993. ISBN 90 04 09786 4
126. THIERMANN, P. *Die* Orationes Homeri *des Leonardo Bruni Aretino.* Kritische Edition der lateinischen und kastilianischen Übersetzung mit Prolegomena und Kommentar. 1993. ISBN 90 04 09719 8
127. LEVENE, D.S. *Religion in Livy.* 1993. ISBN 90 04 09617 5
128. PORTER, J.R. *Studies in Euripides'* Orestes. 1993. ISBN 90 04 09662 0
129. SICKING, C.M.J. & J.M. VAN OPHUIJSEN. *Two Studies in Attic Particle Usage.* Lysias and Plato. 1993. ISBN 90 04 09867 4
130. JONG, I.J.F. DE, & J.P. SULLIVAN (eds.). *Modern Critical Theory and Classical Literature.* 1994. ISBN 90 04 09571 3
131. YAMAGATA, N. *Homeric Morality.* 1994. ISBN 90 04 09872 0
132. KOVACS, D. *Euripidea.* 1994. ISBN 90 04 09926 3
133. SUSSMAN, L.A. *The Declamations of Calpurnius Flaccus.* Text, Translation, and Commentary. 1994. ISBN 90 04 09983 2
134. SMOLENAARS, J.J.L. *Statius*: Thebaid VII. A Commentary. 1994. ISBN 90 04 10029 6
135. SMALL, D.B. (ed.). *Methods in the Mediterranean.* Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology. 1995. ISBN 90 04 09581 0
136. DOMINIK, W.J. *The Mythic Voice of Statius.* Power and Politics in the *Thebaid.* 1994. ISBN 90 04 09972 7
137. SLINGS, S.R. *Plato's Apology of Socrates.* A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary. Edited and Completed from the Papers of the Late E. De Strycker, s.j. 1994. ISBN 90 04 10103 9
138. FRANK, M. *Seneca's* Phoenissae. Introduction and Commentary. 1995. ISBN 90 04 09776 7
139. MALKIN, I. & Z.W. RUBINSOHN (eds.). *Leaders and Masses in the Roman World.* Studies in Honor of Zvi Yavetz. 1995. ISBN 90 04 09917 4
140. SEGAL, A. *Theatres in Roman Palestine and Provincia Arabia.* 1995. ISBN 90 04 10145 4
141. CAMPBELL, M. *A Commentary on Apollonius Rhodius* Argonautica III 1-471. 1994. ISBN 90 04 10158 6
142. DeFOREST, M.M. *Apollonius'* Argonautica: *A Callimachean Epic.* 1994. ISBN 90 04 10017 2
143. WATSON, P.A. *Ancient Stepmothers.* Myth, Misogyny and Reality. 1995. ISBN 90 04 10176 4
144. SULLIVAN, S.D. *Psychological and Ethical Ideas.* What Early Greeks Say. 1995. ISBN 90 04 10185 3
145. CARGILL, J. *Athenian Settlements of the Fourth Century B.C.* 1995. ISBN 90 04 09991 3
146. PANAYOTAKIS, C. *Theatrum Arbitri.* Theatrical Elements in the *Satyrica* of Petronius. 1995. ISBN 90 04 10229 9
147. GARRISON, E.P. *Groaning Tears.* Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy. 1995. 90 04 10241 8

148. OLSON, S.D. *Blood and Iron.* Stories and Storytelling in Homer's *Odyssey.* 1995. ISBN 90 04 10251 5
149. VINOGRADOV, J.G.& S.D. KRYŽICKIJ (eds.). *Olbia.* Eine altgriechische Stadt im Nordwestlichen Schwarzmeerraum. 1995. ISBN 90 04 09677 9
150. MAURER, K. *Interpolation in Thucydides.* 1995. ISBN 90 04 10300 7
151. HORSFALL, N. (ed.) *A Companion to the Study of Virgil.* 1995 ISBN 90 04 09559 4
152. KNIGHT, V.H. *The Renewal of Epic.* Responses to Homer in the *Argonautica* of Apollonius. 1995. ISBN 90 04 10386 4
153. LUSCHNIG, C.A.E. *The Gorgon's Severed Head.* Studies of *Alcestis, Electra,* and *Phoenissae.* 1995. ISBN 90 04 10382 1
154. NAVARRO ANTOLÍN, F. (ed.). *Lygdamus.* Corpus Tibullianum III. 1-6: Lygdami elegiarum liber. Translated by J.J. Zoltowski. 1996. ISBN 90 04 10210 8
155. MATTHEWS, V.J. *Antimachus of Colophon.* Text and Commentary. 1996. ISBN 90 04 10468 2
156. TREISTER, M.Y. *The Role of Metals in Ancient Greek History.* 1996. ISBN 90 04 10473 9
157. WORTHINGTON, I. (ed.). *Voice into Text.* Orality and Literacy in Ancient Greece. 1996. ISBN 90 04 10431 3
158. WIJSMAN, H.J.W. *Valerius Flaccus,* Argonautica, *Book V.* A Commentary. 1996. ISBN 90 04 10506 9
159. SCHMELING, G. (ed.). *The Novel in the Ancient World.* 1996. ISBN 90 04 09630 2
160. SICKING, C.M.J. & P. STORK. *Two Studies in the Semantics of the Verb in Classical Greek.* 1996. ISBN 90 04 10460 7
161. KOVACS, D. *Euripidea Altera.* 1996. ISBN 90 04 10624 3
162. GERA, D. *Warrior Women.* The Anonymous Tractatus *De Mulieribus.* 1997. ISBN 90 04 10665 0
163. MORRIS, I. & B. POWELL (eds.). *A New Companion to Homer.* 1997. ISBN 90 04 09989 1
164. ORLIN, E.M. *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic.* 1997.ISBN 90 04 10708 8
165. ALBRECHT, M. VON. *A History of Roman Literature.* From Livius Andronicus to Boethius with Special Regard to Its Influence on World Literature. 2 Vols.Revised by G.Schmeling and by the Author. Vol. 1: Translated with the Assistance of F. and K. Newman, Vol. 2: Translated with the Assitance of R.R. Caston and F.R. Schwartz. 1997. ISBN 90 04 10709 6 (Vol. 1), ISBN 90 04 10711 8 (Vol. 2), ISBN 90 04 10712 6 (Set)
166. DIJK, J.G.M. VAN. Αἶνοι, Λόγοι, Μῦθοι. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre. 1997. ISBN 90 04 10747 9
167. MAEHLER, H. (Hrsg.). *Die Lieder des Bakchylides.* Zweiter Teil: Die Dithyramben und Fragmente. Text, Übersetzung und Kommentar. 1997. ISBN 90 04 10671 5
168. DILTS, M. & G.A. KENNEDY (eds.). *Two Greek Rhetorical Treatises from the Roman Empire.* Introduction, Text, and Translation of the Arts of Rhetoric Attributed to Anonymous Seguerianus and to Apsines of Gadara. 1997. ISBN 90 04 10728 2
169. GÜNTHER, H.-C. *Quaestiones Propertianae.* 1997. ISBN 90 04 10793 2
170. HEINZE, T. (Hrsg.). *P. Ovidius Naso. Der* XII. *Heroidenbrief: Medea an Jason.* Einleitung, Text und Kommentar. Mit einer Beilage: Die Fragmente der Tragödie *Medea.* 1997. ISBN 90 04 10800 9
171. BAKKER, E.J. (ed.). *Grammar as Interpretation.* Greek Literature in its Linguistic Contexts. 1997. ISBN 90 04 10730 4
172. GRAINGER, J.D. *A Seleukid Prosopography and Gazetteer.* 1997. ISBN 90 04 10799 1
173. GERBER, D.E. (ed.). *A Companion to the Greek Lyric Poets.* 1997. ISBN 90 04 09944 1
174. SANDY, G. *The Greek World of Apuleius.* Apuleius and the Second Sophistic. 1997. ISBN 90 04 10821 1
175. ROSSUM-STEENBEEK, M. VAN. *Greek Readers' Digests?* Studies on a Selection of Subliterary Papyri. 1998. ISBN 90 04 10953 6
176. McMAHON, J.M. *Paralysin Cave.* Impotence, Perception, and Text in the *Satyrica* of Petronius. 1998. ISBN 90 04 10825 4
177. ISAAC, B. *The Near East under Roman Rule.* Selected Papers. 1998. ISBN 90 04 10736 3
178. KEEN, A.G. *Dynastic Lycia.* A Political History of the Lycians and Their Relations with Foreign Powers, c. 545-362 B.C. 1998. ISBN 90 04 10956 0
179. GEORGIADOU, A. & D.H.J. LARMOUR. *Lucian's Science Fiction Novel* True Histories. Interpretation and Commentary. 1998. ISBN 90 04 10667 7

180. GÜNTHER, H.-C. *Ein neuer metrischer Traktat und das Studium der pindarischen Metrik in der Philologie der Paläologenzeit.* 1998. ISBN 90 04 11008 9
181. HUNT, T.J. *A Textual History of Cicero's* Academici Libri. 1998. ISBN 90 04 10970 6
182. HAMEL, D. *Athenian Generals.* Military Authority in the Classical Period. 1998. ISBN 90 04 10900 5
183. WHITBY, M. (ed.). *The Propaganda of Power.* The Role of Panegyric in Late Antiquity. 1998. ISBN 90 04 10571 9
184. SCHRIER, O.J. *The* Poetics *of Aristotle and the* Tractatus Coislinianus. A Bibliography from about 900 till 1996. 1998. ISBN 90 04 11132 8
185. SICKING, C.M.J. *Distant Companions.* Selected Papers. 1998. ISBN 90 04 11054 2
186. P.H. SCHRIJVERS. *Lucrèce et les Sciences de la Vie.* 1999. ISBN 90 04 10230 2